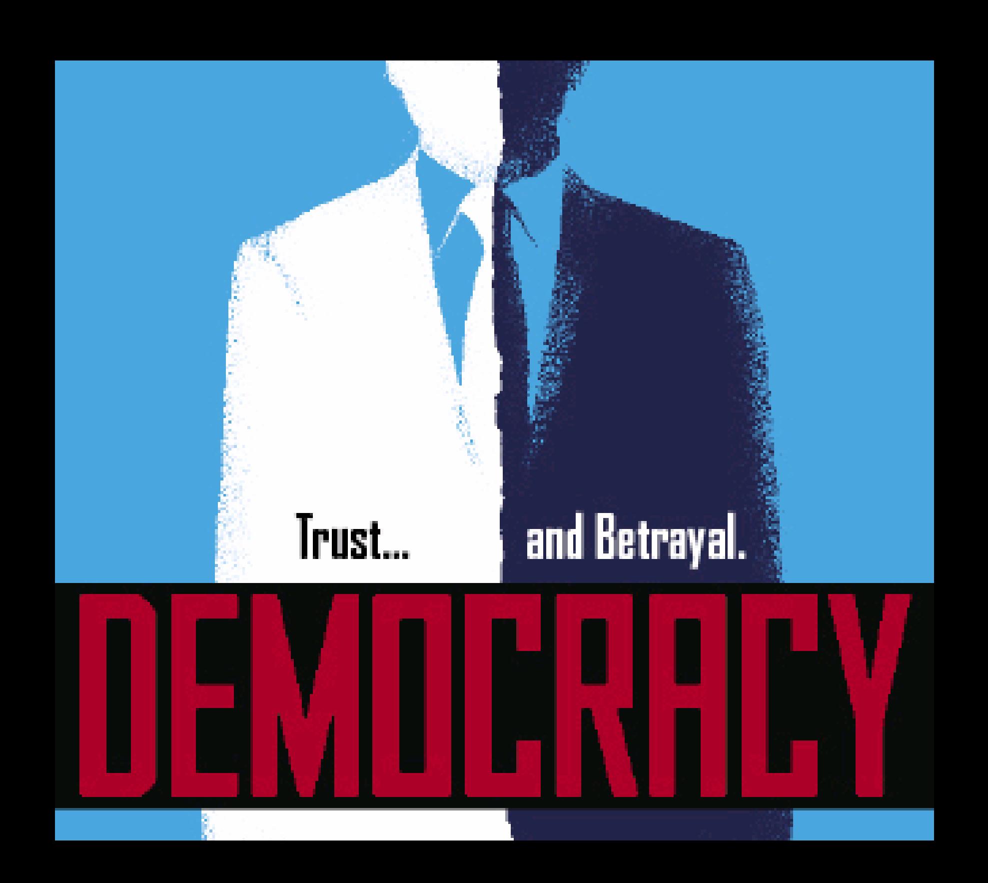
Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 41



UNA CRÍTICA METAPOLÍTICA DE LA DEMOCRACIA (vol. II)



UrKultur



UrKultur

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Escuela de Pensamiento Metapolítico NDR

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 41

UNA CRÍTICA METAPOLÍTICA DE LA DEMOCRACIA

(vol. II)

Sumario

Democracia antigua y "Democracia" moderna

Alain de Benoist

"Los defensores de todo tipo de régimen gustan decir que el suyo es una democracia" escribió George Orwell (1). Este no parece ser un fenómeno reciente. Guizot remarcaba en 1849: "tan poderoso es el atractivo de la palabra democracia, que ningún gobierno o partido desea existir sin inscribir esta palabra en su bandera." (2) Esto es mas cierto hoy que antes. No todos son demócratas, pero todos pretenden serlo. No existe ninguna dictadura que no se considere como una democracia. Los antiguos países comunistas del Este de Europa no solo se describían como democráticos, según sus constituciones; (3) sino que se presentaban como las únicas democracias reales frente a los democracias "formales" de Occidente.

La casi unanimidad del uso de la palabra democracia da un contenido moral y casi religioso a la noción de democracia, que impide cualquier discusión. Muchos autores han reconocido este problema. Así, T.S. Eliot declaro en 1939: "Cuando una palabra adquiere un carácter universalmente sagrado . . . como hoy lo tiene la palabra democracia, yo comienzo a preguntar, si, por todo lo que intenta significar, aún significa algo?" (4) Bertrand de Jouvenel fue mas explícito: "la discusión sobre la democracia, los argumentos a su favor o en su contra, muestran frecuente un grado de vacío intelectual, porque no esta claro sobre lo que se discute." (5) Giovanni Sartori agrego en 1962: "La democracia podría ser definida como un nombre grandilocuente para algo que no existe." (6) Julien Freund decía, en un tono similar: "Declararse demócrata significa poco, porque uno puede ser un demócrata en una forma contradictoria: ya sea en la forma de los norteamericanos y los ingleses, o como los comunistas congoleños, cubanos y del Este de Europa. Es perfectamente natural que bajo tales circunstancias yo rechace ser un demócrata, porque mi vecino podría ser un simpatizante de las dictaduras mientras que invoca para si la palabra democracia" (7) Así podemos ver que la propagación universal del termino democracia no contribuye mucho a la clarificación del significado de la democracia. Por lo que, indudablemente, necesitamos ir mas allá.

La primera idea que necesita ser abandonada, una idea aún mantenida por algunos, es que la democracia es un producto especifico de la era moderna, y que la democracia corresponde a un "estadio superior" en la historia de los regímenes políticos. (8) Eso no parece substanciado por los hechos. La democracia ni es mas "moderna" o "evolucionada" que otras formas de gobierno. Gobiernos con tendencias democráticas han existido a lo largo de la historia. Notamos que la perspectiva lineal usada en ese tipo de análisis puede ser particularmente engañosa. La idea del progreso, cuando es aplicada a un régimen político, parece vacia de significado. Si uno subscribe ese tipo de razonamiento lineal, es fácil avanzar el argumento del carácter "auto-evidente" de la democracia, que según los liberales, aparece "espontáneamente" en el plano político así como el mercado coincide "espontáneamente" con la lógica de la oferta y la demanda. Jean Baechler nota: "Si aceptamos la hipótesis de que los hombres, como especie animal, aspiran espontáneamente a un régimen democrático que les promete seguridad, prosperidad y libertad, debemos también concluir que en el momento en que esos requisitos hayan sido cumplidos, la experiencia democrática emerge automáticamente, sin necesitar siquiera el marco de las ideas." (9)

¿Cuales son exactamente esos "requisitos" que producen democracia en la misma forma que el fuego causa el calor? Ellos deben ser sujetos a un cuidadoso examen.

A diferencia de Oriente, el despotismo absoluto ha sido siempre raro en Europa. Ya fuese en la Roma antigua o en la Iliada de

Homero, en la India vedica, o entre los hititas, uno puede observar la existencia de asambleas populares, militares o civiles. Usualmente, en las sociedades indoeuropeas los reyes eran electos; de hecho, todas las antiguas monarquías fueron, en primer lugar, monarquías electivas. Tácito relata que entre los germanos, los jefes eran elegidos tomando en cuenta su valor, y los reyes según su origen noble (reges ex nobilitate duces ex virtute sumunt). En Francia, por ejemplo, la corona fue tanto electiva como hereditaria. Fue solo con Pipino el Breve que el Rey fue elegido dentro de la misma familia, y solo fue después de Hugo Capeto que el principio de primogenitura fue adoptado. En Escandinavia, el Rey era electo por una asamblea provincial; y esa elección tenia que ser confirmada por las otras asambleas nacionales.

Entre los pueblos germánicos la practica del "escudamiento" o alzar al nuevo rey en los escudos de sus soldados, estaba muy extendida. (10) El sacro emperador romano también era elegido y no debe ser negada la importancia de los electores de príncipes en la historia de Alemania. Fue solo con el comienzo del siglo doce que en Europa la monarquía electiva dio lugar a la monarquía hereditaria. Hasta la Revolución Francesa, los reyes gobernaron con la ayuda de parlamentos que poseían considerables poderes ejecutivos. En casi todas las comunidades europeas era el status de hombre libre que confería derechos políticos al ciudadano. Los "ciudadanos" eran miembros constitutivos de comunas populares libres, que, entre otras cosas, poseían sus propias constituciones municipales, y los gobernantes soberanos eran rodeados por consejos en el proceso de decisión. Es más, la influencia de la ley de la costumbre en la práctica judicial era un índice de la "participación" popular en la definición de las leyes. En pocas palabras, no se puede decir que las viejas monarquías europeas estuvieran exentas de legitimidad popular.

El parlamento mas antiguo en Europa, el althing, la asamblea federal de Islandia, cuyos miembros se reunían anualmente en el paraje inspirador de Thingvellir, apareció en el 930 D.C. Adam von Bremen escribió en 1076: "Ellos no tienen rey, solo las leyes." El thing o parlamento local, designaba tanto una locación como a la asamblea donde los hombres libres con iguales derechos políticos se reunían en una fecha fija para legislar e impartir justicia.(11) En Islandia, los hombres libres disfrutaban de dos privilegios inalienables: el derecho a portar armas y a tener una plaza en el thing. "Los islandeses," escribe Frederick Durand "crearon y experimentaron lo que podríamos llamar en una analogía sugestiva pero incierta una Hellas nórdica, es decir, una comunidad de hombres libres que participaban activamente en los asuntos de su comunidad. Esas comunidades eran bien cultivadas y productivas intelectualmente, y, además, estaban unidas por lazos basados en la estima y el respeto." (12)

"La democracia escandinava es muy antigua y podemos trazar sus orígenes a la era vikinga", observa Maurice Gravier.(13) En todo el norte de Europa esta tradición "democrática" estuvo arraigada en un fuerte sentimiento comunitario, en una propensidad a "vivir juntos" (zusammenleben), que constantemente postulo la primacía del interés común por encima del individual. Tal democracia, típicamente, incluía una cierta estructura jerárquica, que explica porque deberíamos describirla mejor como una "aristo-democracia." Esta tradición, basada también en el concepto de asistencia mutua y en un sentido de responsabilidad común, permanece viva en muchos países hoy, por ejemplo, en Suiza.

La creencia en que el pueblo era originalmente el poseedor del poder fue común a lo largo de la Edad Media. Mientras el clero se limito a la proclamación del omnis potestas a Deo, otros teóricos argumentaron que el poder podía emanar de Dios solo por medio de la intercesión del pueblo. La creencia en el "poder de derecho divino" debe ser vista, por consiguiente, en una forma indirecta, y no excluyente de la realidad del pueblo. Así, Marsilio de Padua no dejo de proclamar el concepto de soberanía popular; y él lo hizo así para defender la supremacía del emperador (en aquel tiempo, Ludwig de Bavaria) por

encima de la Iglesia. La idea de relacionar el principio del pueblo con sus lideres fue enfatizada en la formula populus et proceres (el pueblo y los nobles), que aparece frecuentemente en los textos antiguos.

Aquí debemos recordar las tendencias democráticas evidentes en la antigua Roma,(14) las repúblicas de la Italia medieval, las comunas francesas y flamencas, las municipalidades hanseaticas y los cantones libres suizos. Notemos también el antiguo boerenvrijheid (libertades campesinas) que prevaleció en las provincias frisonas medievales y cuyo equivalente podía ser encontrado a lo largo del Mar del Norte, en los Países bajos, en Flandes, Escandinavia, Alemania, Austria y Suiza. Finalmente, es necesario mencionar la existencia de importantes movimientos comunales basados en estructuras corporativas libres, cuya función era proporcionar ayuda mutua y proseguir ciertos objetivos económicos y políticos. A veces esos movimientos chocaban con el Rey y la Iglesia, siendo apoyados por la creciente burguesía. Otras veces, sin embargo, los movimientos comunales apoyaban a la monarquía en su lucha contra los señores feudales, contribuyendo así al avance de la burguesía mercantil. (15)

En realidad, la mayoría de los regímenes políticos a lo largo de la historia pueden ser calificados como mixtos. "Todas las antiguas democracias," escribe François Perroux, "estuvieron gobernadas por una aristocracia de facto o de iure, a menos que estuviesen gobernadas por un principio monárquico."(16) Según Aristóteles, la constitución de Solon era oligárquica por su Areopago, aristocrática por sus magistrados y democrática por la composición de sus tribunales. Combinaba las ventajas de cada tipo de gobierno. Igualmente, Polibio argumenta que Roma fue, en vista del poder de sus cónsules, una monarquía electiva; respecto a los poderes del Senado, una aristocracia; y por los derechos el pueblo, una democracia. Cicero, en su De la Republica, avanza un argumento parecido. La Monarquía no necesita excluir a la democracia, como lo muestra el ejemplo de las monarquías constitucionales y parlamentarias contemporáneas de hoy. Después de todo, fue la monarquía francesa que en 1789 convocó los Estados Generales. "La democracia en el mas amplio sentido," observo el Papa Pio XII, "puede ser realizada tanto en las monarquías como en las repúblicas." (17)

La experiencia de los tiempos modernos demuestra que ni el gobierno ni las instituciones necesitan jugar un papel decisivo en la conformación de la vida social. Tipos comparables de gobierno pueden enmascarar tipos diferentes de sociedades, mientras que formas diferentes de gobierno pueden cubrir realidades sociales idénticas. (Las sociedades occidentales tienen hoy una estructura extremadamente homogénea, a pesar de que sus instituciones y constituciones manifiestan diferencias sustanciales).

Así que ahora la tarea de dar definición a la democracia parece incluso mas difícil. El acercamiento etimológico tiene sus limitaciones. Según su significado original, la democracia significa "el poder del pueblo." Sin embargo, este poder puede ser interpretado en formas diferentes. El acercamiento mas razonable, por consiguiente, parece ser el acercamiento histórico, que explica a la democracia "genuina" como el primero de todos los sistemas políticos del que los pueblos antiguos inventaron tanto su definición como su manifestación real.

El término de democracia no apareció en el pensamiento político moderno hasta el siglo dieciocho. Incluso su mención fue esporádica, asociada frecuentemente con una connotación negativa. Antes de la Revolución Francesa, la mayoría de los mas "avanzados" filósofos fantaseaban sobre regímenes mixtos que combinaban las ventajas de una monarquía "ilustrada" y de la representación popular. Montesquieu reconoció que un pueblo podía tener el derecho a controlar, pero no a gobernar. Ninguna constitución revolucionaria declaro haber sido inspirada por principios "democráticos." Robespierre fue, de hecho, una rara persona en aquella época, porque al final de su mandato, explícitamente menciono a la democracia (lo que no contribuyo, sin embargo, al fortalecimiento

de su popularidad en los años futuros), un régimen que él definió como una forma representativa de gobierno, es decir: "Un estado en el que el pueblo soberano, guiado por las leyes que son de su propia autoria, hace por si mismo lo que puede hacer bien, y por medio de sus delegados todo lo que no puede hacer por si mismo." (18)

Fue en los Estados Unidos que la palabra democracia se difundió por primera vez, notablemente, cuando la noción de "república" era enfrentada a la noción de "democracia." Su uso se volvió común a comienzos del siglo diecinueve, especialmente con el advenimiento de la democracia Jacksoniana y el establecimiento del Partido Demócrata. La palabra, entonces, volvió a cruzar el Atlántico otra vez y se implanto fuertemente en Europa, a beneficio de los debates constitucionalistas que ocurrieron en la primera mitad del siglo diecinueve. El libro de Tocqueville "Democracia en América", cuyo éxito fue considerable, hizo del termino una palabra popular.

La influencia del legado de la antigua democracia era bastante débil, pese a las numerosas citaciones, que, inspiradas por la Antigüedad, adornaron el discurso político y filosófico del siglo dieciocho. Los filósofos parecían mas obsesionados con el ejemplo de Esparta que con el de Atenas. El debate de "Esparta contra Atenas", frecuentemente distorsionado por la parcialidad y la ignorancia, enfrento a los partisanos del igualitarismo autoritario contra los dogmas del liberalismo moderado.(19) Rousseau, por ejemplo, que abominaba de Atenas, expreso sentimientos que eran rigurosamente pro-espartanos. En sus ojos, Esparta fue en primer lugar la ciudad de los iguales (hómoioi). A diferencia, Camille Desmoulins critico a Esparta, para denunciar su igualitarismo excesivo. Él ataco al girondino Brissot, ese pro-Lycurgo, "que hizo a sus ciudadanos iguales como un tornado nivela a todo aquello que destruye." Este tipo de discurso, después de todo, era algo vacío. El culto de la Antigüedad fue mantenido principalmente como una metáfora de regeneración social, como es ejemplificado por las palabras de Saint Just en la Convención: "El mundo ha estado vacío desde la caída de los Romanos; solo su memoria puede llenarlo y augurar la libertad." (20)

Si deseamos continuar con nuestro estudio de la democracia "genuina", debemos regresar otra vez a la democracia griega que a aquellos regímenes que el mundo contemporáneo designa con esa palabra.

La comparación entre democracias antiguas y modernas ha devenido en un ejercicio académico (21). Se enfatiza generalmente que las primeras eran democracias directas, mientras que las segundas (debido a lo amplio de los territorios y las poblaciones) son democracias representativas. Por otro lado, se nos recuerda frecuentemente que los esclavos eran excluidos de la democracia ateniense, así que, pretendidamente, la idea que emergió de Atenas no era tan democrática, después de todo. Esas dos afirmaciones son bastante limitadas.

Afinada por la evolución social y política del siglo seis a.C., así como también por las reformas de Solón, la democracia ateniense inicio su trayectoria con las reformas de Cleistenes, que regreso de su exilio en el 508 a.C. Establecida firmemente en el 460 a.C., continuo existiendo por los próximos ciento cincuenta años. Pericles, que sucedió a Efialtes en el 461 a.C., dio una extraordinaria reputación a la democracia, lo que no evito que él ejerciera, por mas de treinta años, una autoridad casi monárquica sobre la ciudad. (22)

Para los griegos, la democracia era definida (23) por su relación con los otros dos sistemas: tiranía y aristocracia. La democracia presuponía tres condiciones: isonomia (igualdad ante la ley); isotimia (igualdad en derecho a acceder a todos los puestos públicos); e isegoria (libertad de expresión). Esto era la democracia directa, conocida también como democracia "cara a cara", en tanto que se permitía participar a todos los ciudadanos en la ekklesía o Asamblea. Las deliberaciones eran preparadas por el boulé (Consejo), aunque era la asamblea popular la que dictaba los decretos. La asamblea popular nominaba los embajadores; decidía sobre los temas de la

guerra y la paz; preparaba expediciones militares o llevaba al fin de las hostilidades; investigaba el desempeño de los magistrados; hacia decretos; ratificaba leyes; daba o quitaba derechos de ciudadanía; y deliberaba sobre los asuntos de la seguridad de Atenas. En resumen, como escribe Jacqueline de Romilly: "el pueblo gobernaba, en vez de ser gobernado por individuos elegidos." Ella cita el texto del juramento dado a los atenienses: "Mataré cualquier palabra, acción, voto o mano que intente destruir a la democracia .... Y cualquier otra persona que lo mate la tendré en alta estima ante los dioses y los poderes divinos, porque él ha matado a un enemigo publico." (24)

La Democracia en Atenas significaba en primer lugar una comunidad de ciudadanos, es decir, una comunidad popular reunida en la ekklesía. Los ciudadanos eran clasificados según su pertenencia a un deme, una cualidad que tuvo una significancia territorial, social y administrativa. El termino démos, que es de origen dórico, designa a aquellos que viven en un territorio particular, y el territorio constituye tanto el lugar de origen como el determinante del estatus cívico. (25) El démos y el ethnos coinciden: la democracia no podía ser concebida en relación al individuo, sino solo en relación a la polis, es decir, a la ciudad en su capacidad de comunidad organizada. Los esclavos no eran excluidos del voto porque fuesen esclavos, sino porque no eran ciudadanos. Esto nos podrá parecer chocante hoy, cuando la democracia incluso ha dado el derecho al voto a los no-ciudadanos. (26)

Las nociones de ciudadanía, libertad o igualdad de derechos políticos, así como también de soberanía popular, estaban íntimamente relacionadas. El elemento mas esencial en la determinación de la noción de ciudadanía era el origen y la herencia de la persona. Pericles era el "hijo de Xantifos del deme de Cholargo." Uno tenia que nacer de una madre y de un padre ateniense para ser ciudadano. Definido por su herencia, el ciudadano (polítes) es diferente del idiótes, el no-ciudadano, una designación que pronto tomo un significado peyorativo (de la noción del individuo desarraigado nació la noción de "idiota"). La ciudadanía era así una función derivada del status, que era el fruto exclusivo del nacimiento. Ser un ciudadano significaba, en el mas amplio sentido de la palabra, tener una patria, es decir, tener una patria y una historia. Uno nace ateniense, no se convierte en uno (excepto las raras excepciones). Además, la tradición ateniense desaconsejaba los matrimonios mixtos. La igualdad política, establecida por la ley, se fundamentaba también en los orígenes étnicos comunes compartidos por todos. Solo el origen confería la politeía individual. (27)

La Democracia se basaba en el concepto del ciudadano autóctono, que relacionaba íntimamente su ejercicio a los orígenes de aquellos que lo ejercieron antes que él. Los atenienses del siglo quinto se referían a si mismos como "el pueblo autóctono de la Gran Atenas," y fue ese mito fundacional que ellos colocaban los pilares de su democracia. (28)

En griego, así como también en latín, la libertad procedía del origen de la persona. El hombre libre *(e)leuderos (eleúteros en griego) es, principalmente, quien pertenece a cierto "linaje" (en latín la palabra liberi esta relacionada con "hijos"). "Nacer de un buen linaje es ser libre," escribe Emile Benveniste. (29) Igualmente en el idioma alemán, el parentesco entre las palabras frei, "libre" y Freund, "amigo", indica que en el comienzo, la libertad sanciono una relación mutua. La raíz indoeuropea *leudh-, de la que deriva simultáneamente el liber latino y el griego eleúteros, también sirvió para designar al "pueblo" en el sentido de grupo nacional (por ejemplo, el antiguo eslavonico ljudú; el alemán Leute; que significan "pueblo" y derivan de una raíz que evoca la idea de "crecimiento y desarrollo").

El significado original de la palabra "libertad" no sugiere una "liberación", en la forma de una emancipación individual de la comunidad. En cambio, implica una herencia, que es lo único que puede dar libertad. Así cuando los griegos hablaban de libertad, no tenían en mente el derecho a romper con las obligaciones con su ciudad o el derecho a librarse de los limites a los que cada ciudadano estaba ligado. Mas bien, lo que ellos tenían en mente era el derecho,

aunque también la capacidad política, garantizada por la ley, a participar en la vida de la ciudad, al voto en la asamblea, a elegir magistrados, etc. La libertad no legitimaba la secesión; en cambio, sancionaba lo opuesto: el lazo que unía a la persona a su ciudad. Esta no era una libertad-autonomía, sino una libertad para participar; no significaba un medio para alejarse de la comunidad, sino que era practicado solamente en el marco de la comunidad. La libertad significaba adhesión. La "libertad" de un individuo sin herencia, es decir, de un individuo desarraigado, estaba completamente exenta de significado.

Si asumimos que la libertad estaba ligada directamente a la noción de democracia, entonces debemos decir que la libertad significo en primer lugar la libertad del pueblo, de la cual subsecuentemente procede la libertad de los ciudadanos. En otras palabras, solo la libertad del pueblo (o de la ciudad) puede permitir la igualdad de derechos políticos e individuales, es decir, de los derechos disfrutados por los individuos en su capacidad de ciudadanos. La libertad presupone independencia como primera condición. El Hombre vive en sociedad, y como consecuencia, la libertad individual no puede existir sin la libertad colectiva. Entre los griegos, los individuos eran libres porque su ciudad lo era también.

Cuando Aristóteles define al Hombre como un "animal político," como un ser social, cuando él afirma que la ciudad precede al individuo y que solo dentro de la sociedad puede el individuo lograr su potencial (Política, 1253a 19–20), él también sugiere que el Hombre no debe ser librado de su papel de ciudadano, de persona que vive en el marco de una comunidad organizada, de una polis o de una civitas. Las ideas de Aristóteles se enfrentan al concepto del liberalismo moderno, en el que el individuo precede a la comunidad, y en el que el hombre, en su capacidad de individuo autosuficiente, es algo mas que un ciudadano. (30)

Por ende, en una "comunidad de hombres libres," los intereses individuales nunca deben prevalecer sobre los intereses comunes. "Todas las constituciones cuyos objetivos son el interés común están de acuerdo con la justicia absoluta. A diferencia de aquellas cuyo objetivo es el interés personal de los gobernantes, las cuales tienen a ser erróneas," escribe Aristóteles en Política (1279a 17sq). A diferencia de lo que podemos ver, por ejemplo, en los trabajos de Euripides, la ciudad en las tragedias de Esquilo, es descrita regularmente como una entidad comunal. "Este sentido de comunidad", agrega Moses I. Finley, "fortificado por la religión estatal, los mitos y las tradiciones, fue el origen esencial del éxito de la democracia ateniense." (31)

Agrega Finley que en Grecia, "la libertad significaba la supremacía de la ley y la participación en el proceso de toma de decisiones y no necesariamente el disfrute de derechos inalienables." (32) La ley estaba identificada con el espíritu de la ciudad. "Obedecer la ley significaba seguir la voluntad de la comunidad," observa Paul Veyne. (33) Como escribió Ciceron, solo la libertad puede abrir el camino a la legalidad: "Legum…servi sumus ut liberi esse possimus" ("Somos sirvientes de la ley para poder ser libres," Oratio pro Cluentio, 53.)

Aristóteles tiene éxito en su desenfatización del factor de igualdad, al mostrar que la libertad es el principio fundamental de la democracia (Politica, VII, 1). Para los griegos la igualdad fue solo un medio para la democracia, aunque era uno importante. La igualdad política, sin embargo, emanaba de la ciudadanía, es decir, de la pertenencia a un pueblo particular. De esto provenía que los miembros de un mismo pueblo (de la misma ciudad), independiente de sus diferencias, compartían el deseo de ser ciudadanos en la misma manera. Esta igualdad de derechos no reflejaba una creencia en la igualdad natural. La igualdad en derecho de todos los ciudadanos a participar en la asamblea no significaba que ellos fuesen por naturaleza iguales, sino en cambio, que ellos derivan de su herencia común una capacidad en común para ejercer el derecho al sufragio, que es privilegio únicamente de los ciudadanos. De hecho, no es una igualdad universal, ya que se restringe a los miembros de un pueblo particular. Como el medio apropiado a esta téchne, la igualdad permanece exterior al

hombre. Este proceso, en tanto que representa la consecuencia lógica de la herencia común, es también la condición para la participación común. En el punto de vista de los antiguos griegos era considerado natural que todos los ciudadanos estuviesen asociados con la vida política no por virtud de sus derechos universales, sino por el hecho de su ciudadanía común. Así, la noción crucial no era la igualdad sino la ciudadanía. La democracia griega fue la forma de gobierno en la que cada ciudadano vio su libertad como fundamentada firmemente en una igualdad que le confería el derecho a libertades cívicas y políticas.

El estudio de la democracia antigua ha provocado visiones divergentes en numerosos autores contemporáneos. Para algunos, la democracia ateniense es un ejemplo admirable de responsabilidad cívica (Francesco Nitti); para otros evoca el campo de los partidos políticos "activistas" (Paul Veyne); para otros, la democracia antigua es esencialmente totalitaria (Giovanni Sartori). (34) En general, todos parecen coincidir que la diferencia entre la democracia antigua y la moderna es considerable. Curiosamente, es la democracia moderna la que es usada como criterio para evaluar la consistencia democrática de la primera. Este tipo de razonamiento es perverso. Como hemos observado, fue solo recientemente que esos gobiernos nacionales modernos que se llaman "democracias" empezaron a identificarse con esa palabra. Irónicamente, después que los observadores terminan de investigar sobre la democracia antigua y realizan que es diferente de la democracia moderna, llegan a la conclusión que la democracia antigua era "menos democrática" que la democracia moderna. Pero, en realidad, ¿porque no procedemos desde un razonamiento inverso, mas cercano a los hechos históricos? Debe ser reiterado que la democracia nació en Atenas en el siglo quinto a.C. Por consiguiente, es la democracia ateniense (indiferentemente de nuestros juicios sobre ella) quien debe ser usada como un ejemplo de un tipo "genuino" de democracia frente al cual las demás deben ser comparadas para saber si son o no democracias reales. En vista de que los regímenes democráticos contemporáneos difieren de la democracia ateniense, debemos asumir entonces que son distintos de cualquier democracia. Podemos ver como esto molesta a la mayoría de nuestros contemporáneos. En tanto que hoy todos presumen de ser demócratas perfectos, y debido al hecho de que la democracia griega no se parece en nada de aquello frente a nuestros ojos, es natural que acusen a los griegos de ser "menos democráticos"! Así llegamos a la paradoja de que la democracia griega, en la que el pueblo participaba diariamente en el ejercicio del poder, es descalificada porque no coincide con el concepto de la democracia moderna, donde el pueblo, participa solo indirectamente en la vida política.

No debería haber duda de que las democracias antiguas y las "democracias" modernas son sistemas enteramente distintos unos de otros. Incluso los paralelos que son realizados entre ellas son engañosos. Solo tienen en común el nombre, porque ambas han resultado de procesos históricos completamente diferentes.

¿Cual es la diferencia entre ambas? Seria equivocado asumir que su diferencia esta relacionada con la naturaleza "directa" o "indirecta" del proceso de toma de decisiones. La diferencia entre ellas, esta en que cada una tenia un concepto diferente del hombre y del mundo, así como también una visión diferente del lazo social. La democracia de la Antigüedad era comunitarista y "holista"; mientras que la democracia moderna es principalmente individualista. La democracia antigua definió la ciudadanía según el origen del hombre (reconociendo así las distinciones entre pueblos), y le daba la oportunidad de participar en la vida de la ciudad. La democracia moderna organiza individuos atomizados de cualquier origen en ciudadanos vistos por medio del prisma del igualitarismo abstracto. La democracia antigua estuvo basada en la idea de la comunidad orgánica; la democracia moderna, heredera en ese aspecto del Cristianismo y de la filosofía de la Ilustración, en el individuo. En ambas, el significado de las palabras "ciudad", "pueblo," "nación", es completamente distinto.

Por consiguiente, argumentar, dentro de este contexto, que la democracia griega fue una democracia directa solo porque abarcó un numero limitado de ciudadanos es una respuesta insatisfactoria. La democracia directa no necesita ser asociada con un numero limitado de ciudadanos. Esta relacionada principalmente con un pueblo relativamente homogéneo que es consciente de lo que le hace ser un pueblo distinto de los demás. El funcionamiento efectivo de las democracias griega e islandesa fue el resultado de la cohesión cultural y del claro sentido de compartir una herencia común. Mientras mas cerca estén los miembros de una comunidad los unos a otros, es más probable que tengan sentimientos comunes, valores idénticos, y la misma forma de ver el mundo, y es mas fácil para ellos tomar decisiones colectivas sin necesidad de la ayuda de mediadores.

A diferencia, las sociedades modernas, al haber dejado de ser lugares de significado colectivo, requieren una multitud de intermediarios para existir. Las aspiraciones que aparecen en este tipo de democracia nacen de sistemas de valores contradictorios y que ya no son reconciliables con decisiones unificadas. Desde la época de Benjamin Constant (y su ensayo De la liberté des anciens comparée à celle des modernes de 1819), hemos podido medir en qué magnitud la noción de libertad ha cambiado bajo el impacto de las ideologías individualistas e igualitaristas. Por consiguiente, un retorno al concepto griego de democracia no significa nutrir la esperanza vacía de una transparencia social "cara a cara." Mas bien, significa reapropiarnos, y adaptar al mundo moderno, los conceptos de pueblo y comunidad, conceptos necesarios que han sido eclipsados por dos mil años de igualitarismo, racionalismo y de exaltación del individuo desarraigado.

Notas:

1. George Orwell, Selected Essays (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957), p. 149.

2. François Guizot, De la démocratie en France (Paris: Masson, 1849), p. 9.
3. Georges Burdeau observa que juzgadas por sus apariencias, y según su organización central, las instituciones de la Unión Soviética son parecidas a aquellas de Estados Unidos, y según su sistema de gobierno la Unión Soviética es parecida a Inglaterra. La démocratie (Paris : Seuil, 1966), p. 141.

4. T.S. Eliot, The Idea of a Christian Society (London: Faber & Faber, 1939).

5. Bertrand de Jouvenel, Du pouvoir (Geneva : Cheval ailé, 1945), p. 411.

6. Giovanni Sartori, Democratic Theory (Westport, CT: Greenwood, 1962), p. 3.

7. "Les démocrates ombrageux," Contrepoint (December 1976), p. 111.

8. Otros autores sostienen la opinión opuesta. Para Schleiermacher, la democracia es una forma política "primitiva" frente a la monarquía, que se piensa que corresponde a las demandas del estado moderno.

9. "Le pouvoir des idées en démocratie,"Pouvoir (May 1983), p. 145.

10. De forma significativa, fue con el comienzo de una investigación sobre los orígenes de la monarquía francesa que la nobleza, bajo Luis XIV, comenzó a cuestionar los principios de la monarquía.

11. La palabra "thing" que designo al parlamento, deriva de la palabra germánica que connotaba originalmente "todo lo que es agrupado junto." La misma palabra dio nacimiento a la inglesa "thing" (cosa) y al alemán "ding", que tiene el mismo significado. Parece que esta palabra designo a la asamblea donde eran discutidos los asuntos públicos, los asuntos de naturaleza general y finalmente las "cosas".

12. "Les fondements de l'État libre d'Icelande: trois siècles de démocratie médiévale," en Nouvelle Ecole 25-26 (Otoño 1974–75), pp. 68–73.

13. Les Scandinaves (Paris: Lidis [Brepols], 1984), p. 613.

14. Cf. P.M. Martin, L'idée de royauté, ... Rome. De la Rome royale au consensus républicain (Clermont-Ferrand: Adosa, 1983).

15. Aquí, la "democracia" como en el caso de las libertades campesinas, ya incluía demandas sociales, aunque no la "lucha de clases" (un concepto ignorado por la democracia antigua). En la Edad Media el propósito de tales demandas fue dar voz a aquellos que eran excluidos del poder. Pero a menudo sucedía que la "democracia" podía ser usada contra el pueblo. En la Florencia medieval, el conflicto social entre el "popolo grosso" y el "popolo minuto" fue particularmente brusco. Sobre esto escribe Francesco Nitti: "la razón del porque la clase obrera de Florencia se mostró tibia en su defensa de su libertad y al contrario, simpatizo con la Casa de los Medicis fue porque estaba opuesta a la democracia, que ellos veían como un concepto de la burguesía rica." Francesco Nitti, La démocratie, vol. 1 (Paris: Felix Alcan, 1933), p. 57.)

16. Esta opinión es compartida por la mayoría de los estudiosos de las democracias antiguas. Así, Victor Ehrenberg ve en la democracia griega una "forma de aristocracia alargada." Victor Ehrenberg, L'état grec (Paris: Maspéro, 1976), p. 94.

17. Mensaje de Navidad de Pío XII, 1944 http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/P12XMAS.HTM

18. M. Robespierre, "On Political Morality," speech to the Convention, February 5, 1794:

http://chnm.gmu.edu/revolution/d/413/

19. En este debate, ver el ensayo de Luciano Guerci, "Liberta degli antichi e liberta dei moderni," en Sparta, Atene e i `philosophes' nella Francia del Setecento (Naples: Guido, 1979).

20. Camille Desmoulins, discurso en la Convención, 31 de Marzo de 1794. Es significativo que los demócratas contemporáneos parezcan más inclinados a favorecer a Atenas. Esparta, a diferencia, es denunciada por su espíritu "guerrero." Este cambio de discurso merece un análisis profundo.

21. Por ejemplo, el ensayo de Moses Finley, Démocratie antique et démocratie moderne (Paris: Payot, 1976), que es tanto un estudio erudito como un panfleto de gran relevancia contemporánea. El estudio es introducido por Pierre Vidal-Naquet, que, entre otros errores, atribuye a Julien Freund (ver la nota 7) posiciones que son exactamente las opuestas de aquellas mantenidas en la introducción.

22. Para citar a Tucydides: "Gracias a su carácter, lo profundo de su visión, y su desinterés sin limite, Pericles ejerció en Atenas una influencia considerable . . . En tanto que él debía su prestigio solo a medios honestos, él no tenia que recrear deshonestamente las pasiones populares. . . . En una palabra, la democracia daba su nombre; pero en realidad, era el gobierno del primer ciudadano" (Guerra del Peloponneso II, 65).

23. Uno de los mejores trabajos en este tema es el ensayo de Jacqueline de Romilly Problèmes de la démocratie grecque (Paris: Hermann, 1975).

24. Romilly, Problèmes de la démocratie grecque.

25. La palabra "démos" esta opuesta a la palabra "laós," un termino empleado en Grecia para designar al pueblo, pero con el significado de "comunidad de guerreros."

26. En Francia, el derecho al voto fue implementado solo por fases. En 1791 aún se hacia la distinción entre "ciudadanos activos" y "ciudadanos pasivos." Luego, el electorado fue expandido para incluir a todos los ciudadanos calificados capaces de pagar un número mínimo especifico de impuestos. Aunque el sufragio universal fue proclamado en 1848, estuvo limitado a la población masculina hasta 1945.

27. Sobre la evolución de esa noción, ver 'Politeia' dans la pensée grecque jusqu'à Aristote (Paris: Belles Lettres, 1982) de Jacqueline Bordes.

28. Nicole Loraux interpreta la noción ateniense de ciudadanía como resultado de la "pertenencia imaginaria a un pueblo autóctono" (Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la divison des sexes [Paris: Maspéro, 1981]). El mito de Erichtonoio (o Ericteo) explica, de hecho, el carácter autóctono y los orígenes de la democracia masculina, al mismo tiempo que

le da fundamentos inmemoriales a la ideología ateniense de la ciudadanía.

29. Emile Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, vol. 1 (Paris: Minuit, 1969), p. 321.

30. Sobre el trabajo de Aristóteles y su relación con la constitución ateniense, ver Aristotle, History of Athenian Democracy (Berkeley, CA: University of California Press, 1962) de James Day y Mortimer Chambers.

31. Finley, Démocratie antique et démocratie moderne, p. 80.

32. Finley, Démocratie antique et démocratie moderne, p. 141.

33. Veyne agrega: "el liberalismo burgués organiza barcos de cruceros en los que cada pasajero debe hacerse cargo de si mismo en la mejor manera que pueda, y donde la misión de la tripulación es solo proveer los bienes y servicios comunes. A diferencia, la ciudad griega era un barco donde los pasajeros constituían la tripulación." Paul Veyne, "Les Grecs ont-ils connu la démocratie?" Diogène, Octubre-Diciembre de 1983, p. 9.

34. Para una critica liberal de la democracia griega, ver "Les Grecs ont-ils connu la démocratie?" de Paul Veyne y Democratic Theory (ver la nota 6) de Giovanni Sartori

¿Es eterna la democracia liberal? Algunas opiniones al respecto

Pedro Carlos González Cuevas

1. Las ilusiones del progreso

*E*l mundo en que vivimos nos disgusta. Su vida carece de alegría sincera, a pesar de los progresos que brillan en las industrias, en la tecnología o en la legislación social. Otrora la respuesta al disgusto era la apuesta revolucionaria; pero la revolución ha sucumbido como horizonte del hombre europeo, a causa de sus estrepitosos fracasos históricos. El disgusto subsiste, la salida resulta dudosa, el agobio no cesa. Una civilización como la nuestra, tan ávida de incentivos, necesita de los estímulos del mito en el terreno de la política. Sin la irrupción de los mitos en el terreno de la política no hubieran sido posibles ni la revolución rusa ni las revoluciones de sus secuaces; y tampoco puede el historiador entender sin ellos acontecimientos tan importantes para el siglo pasado como la marcha de Mussolini sobre Roma o la ascensión de Hitler a la cancillería del Reich. Derrotados en la II Guerra Mundial, el fascismo y el nacional-socialismo, y cuarenta años después, desaparecido el comunismo, fruto de sus errores económicos, políticos y filosóficos, tan sólo parece quedar la denominada democracia liberal representativa como horizonte político de las sociedades humanas. En ese sentido, la democracia liberal se ha convertido en el auténtico mito del siglo XX; pero aún no sabemos si seguirá siéndolo en el XXI. El mito tiene, sin duda, una función movilizadora e incluso terapeútica; pero en modo alguno puede ser aceptado de manera acrítica, porque no deja de ser una forma de conocimiento esencialmente primitiva y fácil, que ha de ser evaluada por el tribunal de la razón.

Conviene precisar, en ese sentido, qué es lo que hoy podemos entender por democracia, porque se trata de un concepto

que ha sufrido numerosas transformaciones desde el siglo XVIII a nuestros días. En nuestro contexto social, económico y tecnológico, luego incidiremos en ese tema de forma más detallada, la definición de democracia defendida por Jean Jacques Rousseau, basada en la noción metafísica de "voluntad general" como expresión directa de la soberanía incondicionada del cuerpo social, aunque sigue utilizándose, no pasa de ser un mero recurso retórico. Y lo mismo podemos decir de la celebérrima definición de Abraham Lincoln, en su discurso de Getysburg, como el "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo". Claro que en la tradición norteamericana el concepto de soberanía carece de los supuestos absolutistas e incluso totalitarios insertos en la lógica del discurso rousseauniano.

Desde la perspectiva federalista, la soberanía política se encuentra limitada y dividida en una pluralidad de centros de poder independientes y coordinados, con una incisiva atenuación de las instituciones típicas de la soberanía del Estado nacional europeo. Sin embargo, es preciso subrayar que en Norteamérica la democracia se convirtió, desde sus orígenes, en una auténtica religión. Como ha señalado el historiador Emilio Gentile, la "religión civil" norteamericana tiene como fundamento la creencia de que los Estados Unidos son una nación bendecida por la divinidad con la misión providencial de defender y difundir en el mundo "la democracia de Dios". Hemos tenido oportunidad de verlo, a lo largo de las ceremonias de toma de posesión presidencial de Barack Obama: el presidente de los Estados Unidos no es sólo el jefe político de la nación, sino, además, el pontífice de la "religión civil".

Lejos de esta retórica visionaria y de esa concepción teológico-política, la teoría democrática actual, dejando a un lado las concepciones economicistas de un Gordon Tullock y de la Public Choice, tiene, en gran medida, por padre al sociólogo e historiador de la economía Joseph Schumpeter, en cuya estela se sitúan Raymond Aron, Robert Dahl, Ralf Dahrendorf, Norberto Bobbio o Giovanni Sartori. Como defendió en su célebre obra *Capitalismo, Socialismo y Democracia,* sólo existen regímenes democráticos en presencia de una estructura pluralista –"poliárquica", dirá Dahl- del mercado político: un sistema en que operan varias elites que compiten entre sí por la conquista del liderazgo y confían la decisión de la contienda a elecciones políticas libres y no al uso de la fuerza. Desde esta perspectiva "poliárquica", el Estado pierde sus caracteres soberanos de estructura monista, centralizada y omnipotente. Sus órganos decisorios se convierten en sedes de compromiso y de mediación entre sujetos que operan por cuenta y en nombre de grupos organizados –partidos, sindicatos, organizaciones profesionales, empresas económicas, etc-, que son portadoras de poderes autónomos y que, por lo tanto, inciden en los procesos de toma de decisión del Estado.

La euforia demoliberal, tras el ocaso de los regímenes de "socialismo real", se extendió igualmente al ámbito de la economía. Amartya Sen, Premio Nobel de Economía, consideraba –y considera- la democracia como un requisito para el despegue económico industrial. [6] Una tesis que podemos considerar no sólo meramente retórica, sino falsa desde el punto de vista histórico. No existe correlación entre democracia y crecimiento económico. Chile, en la época del general Pinochet, se desarrolló más rápidamente que sus vecinos hispanoamericanos democráticos. La China autoritaria supera, al menos por el momento, a la India liberal. En cuanto al pasado, Japón despegó bajo un régimen autoritario, lo mismo que Corea. La Alemania imperial, a finales del siglo XIX, progresó con la misma rapidez que la Francia republicana o el Reino Unido parlamentario. En el caso español, no deberíamos olvidar que el despegue económico y la industrialización se produjo durante el régimen del general Franco.

Sin embargo, el utopismo demoliberal llegó, frente a la prudencia inherente a los discursos de Schumpeter, Aron, Dahl, Dahrendorf o Sartori, aún más lejos; y, lo que es peor, con resultados trágicos. No pocos políticos y pensadores llegaron a albergar la presunción de que ya sólo existía un régimen político dotado de legitimidad: el demoliberal en su versión

norteamericana. Se hizo referencia, con un ímpetu más religioso que científico, a la emergencia de la "democracia global". La teología-política demoliberal del presidente Bush y sus intelectuales llevó a una auténtica cruzada militar y política. Como ha señalado John Gray, el Estado norteamericano, bajo la dirección de una contradictoria "derecha utópica", se comportó como "un régimen revolucionario", a la hora de intentar exportar, manu militari, su modelo político a los países de Oriente Medio, y en particular a Irak. Los tristemente célebres "neocons" no eran, en ese sentido, conservadores, sino "unos intelectuales revolucionarios con una visión confusa del mundo en el que la mayoría de la humanidad vive realmente". Su proyecto político globalizador, cosmopolita, de base kantiana, iusnaturalista, racionalista y constructivista, provocó, a la hora de intentar hacerse realidad, no sólo aculturación y desarraigo, sino reacciones de inusitada violencia terrorista.

Una muestra menor, pero significativa de este pathos político-intelectual fue la repercusión en la prensa española y mundial del artículo de Francis Fukuyama, *The End History?,* donde se afirmaba la tesis de que, a través de los cambios producidos en la Europa oriental y en el Este, no advenía ni una convergencia entre capitalismo y socialismo, ni la muerte de la ideología, sino la victoria absoluta del liberalismo económico y político, y que dicha victoria comportaba el "final" de la Historia. No se negaba en el artículo ni en ulteriores libros del autor, la posibilidad de nuevos acontecimientos; de lo que se trataba era de afirmar que el marco ideológico dentro del cual se producirían no podía ser otro que la democracia liberal y el sistema económico de mercado. La tesis fue muy criticada por la derecha y la izquierda; pero resulta muy discutible que las elites políticas, intelectuales y mediáticas españolas y europeas discreparan en profundidad de sus fundamentos filosóficos y consecuencias políticas. Pocos discuten hoy, al menos en el establishment europeo y español, según se deduce de sus ideas y planteamientos, que el ser humano es racional; que la historia sigue, en el fondo, una teleología, o que se ha encontrado ya la fórmula político-social perfecta, es decir, la democracia liberal. En su etapa de plenitud política, José María Aznar aceptó, con su peculiar estolidez intelectual, el diagnóstico de Fukuyama, y así lo manifestó en sus discursos y escritos. El líder del Partido Popular consideraba que el liberalismo no era ya una ideología entre otras ideologías, sino el último punto de llegada del pensamiento político moderno, y por ello nada menos que "la única ideología con derecho de ciudadanía en el mundo contemporáneo". De esta forma, la democracia liberal dejaba de escribir, como recomendaba el lúcido Aron, en prosa; ahora lo hacía en verso.

Bien es verdad de tamaña ilusión duró poco. El 11 de septiembre de 2001 supuso un cambio cualitativo. Como señaló el politólogo Robert Kagan, se produjo un auténtico desquite de la Historia. El mundo no se había trasformado. En todas partes, el Estado-nación seguía siendo tan fuerte como antes, al igual que las ambiciones nacionalistas, las pasiones y las competencias entre naciones. Estados Unidos quedaba, sin duda, como única potencia; pero emergía de nuevo Rusia y China escalaba posiciones, lo mismo que Japón, India e Irán. El viejo antagonismo entre liberalismo y "autocracia" resurgía nuevamente. Y revivía la disputa aún más antigua entre islamistas y potencias modernas y laicas. La conclusión era obvia: "Hemos entrado en una era de divergencia".

No es que, al menos de momento, en las sociedades industriales desarrolladas se haya perdido la fe en la democracia liberal. Un pensador de segunda fila, Gilles Lipovetsky, considera que la política se encuentra, en esas sociedades, desacreditada, pero la democracia está confirmada, porque, según él, "en la época individualista hipermoderna domina la pacificación política de la decepciones". Sin embargo, a nivel de elites intelectuales esta situación resulta distinta. Las críticas al modelo político demoliberal han sido generales. Totalmente escéptico ante el revival del liberalismo político, John Duna opinaba que, en las postrimerías del siglo XX, la democracia era "el nombre que se da

a las buenas intenciones que a sus gobernantes les gustaría hacernos creer que poseen", advirtiendo sobre el hecho evidente de que en los Estados modernos "por muy en serio que se tomen la igualdad social o económica su propia estructura les impide dar al ideal de igualdad política un reconocimiento que pase de lo meramente simbólico".

Mas militante se muestra el filósofo Alasdair MacIntyre, para quien el liberalismo no pasa de ser "la política de un conjunto de elites cuyos miembros, mediante el control de la maquinaria de los partidos y de los medios, predeterminan en su mayor parte el abanico de posiciones políticas que se abren a la gran masa de los votantes". "De esos votantes –continúa MacIntyre-, aparte de ejercer sus opciones electorales, lo único que se requiere es la pasividad. La política y el ambiente cultural que la rodea se han convertido en áreas de una vida profesionalizada, y entre los profesionales más relevantes a ese respecto están los manipuladores profesionales de la opinión pública. Más aún, la entrada y el éxito de las áreas de la política liberal ha exigido cada vez más recursos financieros que sólo puede aportar el capitalismo empresarial; unos recursos que les aseguran como contrapartida a quienes los tienen una capacidad privilegiada de influir en las decisiones políticas". Su conclusión final resulta desoladora: "El liberalismo, pues, asegura en gran medida la exclusión de la mayor parte de las personas de cualquier posibilidad de participar activa y racionalmente a la hora de determinar la forma de la comunidad en que viven".

La crítica ha llegado igualmente a la creación literaria. José Saramago, Premio Nobel de Literatura y miembro del Partido Comunista Portugués, estima que lo que hoy se entiende por democracia resulta una "caricatura", basada en el "mercado triunfante hasta la obscenidad". En el contexto social y económico actual, el derecho al voto resulta, a su entender, "una forma de renuncia temporaria a una acción política personal, puesta en sordina hasta las siguientes elecciones, momento en que los mecanismos de delegación volverán al punto de partida para empezar otra vez de la misma manera". Y es que el régimen político se parece cada vez más a "un gobierno de los ricos y cada vez menos a un gobierno del pueblo". En consecuencia, el escritor luso realizó una llamada al cuestionamiento público de la democracia, a la que había que dejar de considerar "un valor adquirido, definido de una vez por todas e intocable para siempre". Uno de los principales objetos de sus críticas han sido los partidos políticos: "Salvo excepciones, solemos saber quienes son las personas, pero en realidad no sabemos si valen. Entonces interviene en el sistema democrático una perversión que tiene que ver con la publicidad y que no tiene nada que ver con la realidad de la propuesta electoral o de gobierno que, con más o menos seriedad, el partido representa, sino que tiene que ver sencillamente con la manipulación de las conciencias".

En su novela *Ensayo sobre la lucidez*, Saramago narra la historia de los acontecimientos ocurridos n una capital sin nombre de un país democrático sin identificar. Cuando el día de las elecciones se ve enturbiado por una lluvia torrencial, se registra un bajo nivel de participación, pero a media tarde arrecia y la población acude a votar en masa a los colegios electorales. El gobierno respira aliviado hasta que el recuento revela que más de un 70% del electorado ha votado en blanco. Desconcertados, los gobernantes dan a la ciudadanía una nueva oportunidad a la semana siguiente, con nuevas elecciones. Sin embargo, los resultados son peores, ahora un 83% corresponde a votos en blanco. Los dos partidos principales, el gobernante de la derecha, y su adversario, el partido del centro, son presas del pánico, mientras el desventurado y marginado partido de la izquierda realiza un análisis en el que afirma que los votos en blanco eran esencialmente votos a favor de su programa. El gobierno sospecha que se trata de una conspiración organizada contra el sistema democrático y suspende las garantías constitucionales, arrestando aleatoriamente a quinientos ciudadanos. Como estas acciones no dan resultado, el gobierno adopta una serie de medidas drásticas, desde declarar el estado de sitio hasta inventar tramas para crear el

caos en la ciudad. Sin embargo, la población actúa con normalidad, paralizando todas las embestidas gubernamentales. Todo lo cual supone una clara deslegitimación no ya del gobierno, sino del régimen. La abstención o el voto en blanco supone un acto político auténtico, porque, según el autor, nos enfrenta a la vacuidad de las democracias actuales.

La sátira de Saramago resulta muy significativa, porque refleja el escepticismo reinante hacia el régimen político vigente. No obstante, el escritor portugués no es un pensador político, ni un experto en ciencia política; tampoco un sociólogo. Como representante de la intelectualidad de izquierdas, se mueve en una perspectiva utópica, defendiendo la posibilidad de "una sociedad armoniosa, sin distinciones entre amos y esclavos, como la conciben las almas cándidas que siguen creyendo en la perfección", cuyo modelo es la polis griega.

Otros representantes de la izquierda intelectual, como el historiador marxista Eric Hobsbawm, se muestran igualmente críticos, no ya respecto al funcionamiento, sino al porvenir del régimen demoliberal. Pero, a diferencia de Saramago, no se mueven en el fácil y vacuo ámbito moralizante, sino en el análisis sociológico e histórico. A su entender, el porvenir de la democracia liberal se vuelve problemático ante la crisis del Estado-nación como unidad política, provocada por el proceso de globalización económica: "No puede aplicarse en aquellos ámbitos en que no existe dicha unidad o en los que aparezca aún alumbrándose, y singularmente no es posible aplicarla a las cuestiones globales, por muy urgentemente que éstas nos acucien. Descríbase como se describa, la política de las Naciones Unidas no admite ser encajada en el marco de la democracia liberal, excepto en sentido figurado. Aún está por ver si es posible adecuar a dicho marco la del conjunto de la Unión Europea".

Podría objetarse que estas críticas son consecuencia directa del antiliberalismo militante de estos autores. MacIntyre, comunitarista católico, que en su juventud fue marxista. Saramago y Hobsbawm, sempiternos comunistas. No obstante, la crítica se ha extendido hacia los liberales de izquierda, como Ronald Dworkin, profesor de Derecho en la Universidad de Nueva York y de Jurisprudencia en la University College de Londres. Para este autor, la situación social y política norteamericana es tan insatisfactoria que llega a preguntarse si, en realidad, la democracia es posible. La política nacional norteamericana no satisface, en su opinión, "siquiera los requisitos de un debate de instituto aceptable". Los candidatos "nos hacen sentir vergüenza cuando se aclaran la garganta antes de hablar". El grueso de la población se haya "horrorosamente desinformada e ignora cuestiones importantes". El dinero tiene una influencia determinante en el desarrollo de la vida política y ejerce un dominio incontrolado sobre las cadenas televisivas. La vida política americana resulta ser, en consecuencia, "una política de baratillo". Dworkin distingue entre dos tipos de democracia: el mayoritario y el asociativo. El primero se basa en "la voluntad de la mayoría"; mientras que el segundo lo está en "la condición y los intereses de cada ciudadano en tanto asociado de pleno derecho de esa empresa". El profesor norteamericano rechaza el modelo mayoritario: "La concepción mayoritaria de la democracia es defectuosa, ya que no puede explicar por sí misma qué es lo bueno de la democracia. El mero peso de los números por sí solo no aporta ningún valor a una decisión política". El modelo asociativo tendría como horizonte la garantía de "la igualdad de consideración y el autogobierno". Las reflexiones de Dworkin son significativas en su dramático diagnóstico de la situación norteamericana; pero se trata de un autor plenamente inserto en los mitos fundantes de la religión política americana; y, por lo tanto, es incapaz de salir del horizonte utópico característico de esa tradición política. De ahí que su diagnóstico y sus soluciones tan sólo sean operativos en el marco de contexto político-cultural de la sociedad norteamericana.

Existen otros autores que merecen una mayor atención y detenimiento en este proceso de deslegitimación y desacralización de los fundamentos de las democracias liberales, lo mismo que el

análisis de su funcionamiento real: Danilo Zolo y Guy Hermet. Sus obras constituyen, a mi juicio, los análisis más penetrantes y sugestivos sobre los fundamentos histórico-sociológicos del régimen demoliberal, su crisis, la debilidad de sus bases intelectuales y políticas, sus disfuncionalidades y, ¿por qué no?, de la posibilidad de su ocaso o de su evolución hacia nuevas formas de dominación social y política.

2. Danilo Zolo: complejidad, realismo político y democracia

Catedrático de Filosofía del Derecho y de Filosofía del Derecho Internacional, Danilo Zolo es conocido en España sobre todo como uno de los críticos más lúcidos del globalismo jurídico y político. Teórico del realismo político, su obra *Democracia y complejidad,* traducido al castellano 1994 en Argentina, no en España, merece, por su rigor metodológico, su agudeza crítica y su valentía intelectual, una exposición pormenorizada. Se trata de una obra que sintetiza amplios saberes filosóficos, científico-políticos y sociológicos. Para el autor, nociones como "soberanía popular", "bien común", "participación", "consenso", "pluralismo", "opinión pública" parecen cada vez más palabras vacías de contenido y que han perdido significado originario. En ese sentido, sostiene la necesidad de una "reconstrucción" de la teoría democrática a partir de la reconsideración general de la noción de "democracia representativa". A su entender, ese concepto adolece de una fundamental falta de realismo y de complejidad en cuanto mantiene la asunción clásica de la autonomía, racionalidad y responsabilidad de los ciudadanos. Y es que en las modernas sociedades informáticas dominadas por las altas tecnologías y por el poder persuasivo de los media, la autonomía individual no se puede dar por descontada. De ahí que Zolo recomiende la elaboración de una teoría posrepresentativa del sistema político inspirada en los grandes maestros de la tradición realista como Maquiavelo, Hobbes, Marx, Weber, Schmitt, Luhmann y los elitistas italianos. El autor estima que el punto esencial del realismo político, frente al moralismo reinante en la filosofía política anglosajona, es la "disminución del miedo mediante una regulación selectiva de los riesgos sociales". La política, para los realistas, no es el ámbito de la justicia, sino de la "prudencia".

Tras esta declaración de principios, Zolo parte de la premisa según la cual el concepto de "complejidad" permite un análisis realista de las condiciones y del destino de los sistemas políticos demoliberales en las sociedades posindustriales. El autor entiende por "sociedades posindustriales" aquellas que han sido investidas de la "revolución informática" en sus tres principales desarrollos: el telemático, el robótico y el de los medios de comunicación de masas.Y por "complejidad", la situación cognitiva de un sujeto, sea individuo o grupo, según la cual, dadas ciertas condiciones más o menos complejas, serán las relaciones que "construye" y proyecta sobre el ambiente en un intento de orientarse, es decir, de ordenar, prever, proyectar, manipular; y compleja será, en definitiva, la relación del sujeto con el propio ambiente. Siguiendo en lo fundamental a Niklas Luhmann, la "complejidad social" vendría caracterizada por una serie de rasgos. En primer lugar, en las sociedades industriales la "complejidad social" se manifiesta como variedad y discontinuidad semántica de los lenguajes, de los movimientos, de las técnicas y de los valores que son practicados en el interior de cada subsistema y de sus ulteriores diferenciaciones. A la tendencia a la autonomía de los códigos funcionales, se acompañan fenómenos de creciente interdependencia entre los diferentes subsistemas, lo que, por otra parte, representa una condición de su propia capacidad de coordinarse en el interior del sistema social en su conjunto. La morfología de la interdependencia presenta una adaptación de tipo difuso y policéntrico, con una acusada tendencia a la superación de las estructuras jerárquicas. La diferenciación de experiencias favorece la movilidad social. A una sociedad centrada y orgánica, anclada en principios universales e inmutables, le sustituye el pluralismo de los espacios sociales regulados por criterios contingentes y flexibles. El politeísmo moral y un difuso agnosticismo sobre las cuestiones últimas sustituyen a las creencias colectivas

institucionalizadas, presididas por la coerción. Así, desde el punto de vista de los sujetos o sistemas individuales, niveles más elevados de diferenciación comportan una mayor despersonalización y abstracción de las relaciones sociales. La multiplicidad de las experiencias posibles genera una suerte de sobrecarga selectiva en un contexto de creciente inseguridad e inestabilidad. Si se dilata el espectro de las opciones posibles se hace más urgente y arriesgada para cada sujeto la exigencia de seleccionar las alternativas y reducir la complejidad.

Al mismo tiempo, la "complejidad social" exige, en opinión de Zolo, la complejidad epistemológica, es decir, una "epistemología reflexiva". Se trata de una situación cognitiva que impide toda posibilidad de certeza o de acercamiento a la verdad, en la medida en que el sujeto mismo está dentro del ambiente que pretende hacer objeto de su propio conocimiento. Y es que el propio sujeto puede darse cuenta críticamente de la situación de circularidad en que se encuentra, pero no puede sustraerse al propio horizonte histórico y social, liberándose de los prejuicios de la propia comunidad científica, de la cultura o de la civilización a la que pertenece y que influye en su propia autopercepción. Así, la concepción epistemológica reflexiva sostiene que el punto de partida y de llegada de todo proceso cognitivo es, circularmente, las proposiciones de la comunicación lingüística y no los datos o los hechos de una supuesta objetividad ambiental, precedente y externa al lenguaje. Por otro lado, con una epistemología reflexiva desaparece toda posibilidad de explicaciones nomológico-deductivas, sea en el ámbito de las ciencias naturales o en el de las ciencias político-sociales.

Para Zolo, la epistemología reflexiva resulta incompatible con los paradigmas teórico-políticos sobre los cuales se fundan algunas de las más acreditadas concepciones de la democracia hoy vigentes. En primer lugar, las teorías económicas de la democracia, que introducen en el análisis de los sistemas políticos la asunción de la "racionalidad" de los actores sociales, reducen drásticamente la variedad de motivaciones de las expectativas y de los objetivos sobre la base de los cuales operan los actores políticos efectivos en un régimen de democracia liberal, a la par que ignoran la lógica funcional específica de los sistemas políticos modernos. Con respecto a las teorías "clásicas", Zolo estima que se basan en el mito de los polis griega y en el mito de la ekklesia como perfecta realización de la democracia, en definitiva, de una visión aristotélica de la centralidad, universalidad y total inclusividad del sistema político, lo cual resulta incompatible con las sociedades complejas y diferenciadas del Occidente posindustrial, en los cuales el sistema político no ocupa una posición central en la estrategia de la reproducción social, sino que es un mero subsistema funcional al lado de otros subsistemas. A ese respecto, la idea de "bien común" no es más que una especie de "residuo etico-metafísico de la concepción organicista y solidaria de la polis clásica y de la ciudad medieval". En realidad, según Zolo, "la dimensión de la política coincide exactamente con la esfera agonística de los disensos, de los conflictos y de los antagonismos que no pueden ser reducidos por vía argumentativa y, tanto menos, en base a criterios universales de imparcialidad o de justicia distributiva".

No sale mejor parada la teoría "neoclásica" defendida por Schumpeter y sus seguidores. Este modelo presenta, a los ojos del autor, junto a notables aciertos, aspectos de incongruencia teórica y de debilidad analítica que lo convierten en escasamente operativo a la hora de captar las condiciones de funcionamiento de los regímenes democráticos contemporáneos. En particular, esta teoría construye un modelo de mercado político cuya racionalidad continúa dependiendo de la presunta racionalidad de los electores singulares, esto es, de la autonomía intelectual y moral, y no simplemente de la "libertad negativa", entendida ésta como no impedimento y ausencia de coerción física. Para Zolo, el examen realista del funcionamiento de las instituciones representativas debería reconocer que el sistemas de partidos opera según reglas incompatibles con las de la libre competición pluralista; que gran parte del poder político se ejercita dentro de circuitos "invisibles" al

margen de cualquier lógica de mercado; que los ciudadanos se encuentran en poder de fuerzas incontrolables; y que son incapaces de volición política, apáticos y desinformados, pese a ser física y jurídicamente libres. Por todo ello, Zolo entiende que, desde el punto de vista de la relación entre complejidad y democracia, es necesaria la reconstrucción de la teoría democrática.

Como ya sabemos, Zolo se sitúa en la tradición del realismo político. A su juicio, el realismo político encuentra su fundamento, en las sociedades modernas, en el proceso de diferenciación funcional y en el consiguiente aumento de la complejidad social: "La moral y la política se expresan dentro de esferas diferenciadas y obedecen a "códigos" que no se pueden superponer sin que se comprometa el funcionamiento y el sentido general". En sus supuestos antropológicos, Zolo sostiene el carácter histórico y no natural ni ontológico de las facultades humanas, junto al reconocimiento de la plasticidad de los sujetos humanos. Esta plasticidad radica en la raíz biológica de la tensión entre la búsqueda de seguridad y la necesidad de libertad, puesto que la falta de especialización instintiva puede ser interpretada como la razón profunda tanto de su particular miedo como de su coraje en la búsqueda de experimentación libre y arriesgada. En ese sentido, el autor cree que la función del sistema político ha de ser la de "regular selectivamente la distribución de riesgos sociales, y, por lo tanto, la de reducir el miedo a través de la asignación agonística de valores de seguridad". Los mecanismos políticos para el logro de esos fines serían, reduciendo la complejidad del ambiente, fundamentalmente dos. En primer lugar, la definición de un confín interno/externo: "La delimitación de un "espacio político" proyecta más allá de los confines del grupo, factores de riesgo, mientras que en el interior se organizan los factores de seguridad. De este modo el grupo social incluye sujeto y comportamientos compatibles con la propia estabilidad y promueve (…) la definición colectiva de los sujetos extraños y de sus comportamientos desviantes que entiende contraproducentes para la propia supervivencia". Y, en segundo lugar, la relación poder/subordinación, que se encuentra "estrechamente ligada al proceso a través del cual el sistema político, para desarrollar su función reguladora, se concentra en específicas instituciones de autoridad". La regulación sería, ceteris paribus, que a un máximo de poder le corresponde un mínimo de inseguridad social, así como a un máximo de subordinación le corresponde un mínimo de seguridad.

A partir de estos supuestos realistas, Zolo toma nota de los riesgos evolutivos de la democracia. A ese respecto, su punto de partida es que las sociedades complejas son gobernadas por una lógica sistémica, antes que representativa, no sólo en las relaciones entre el sistema de partidos y su ambiente, constituido por un público indiferenciado de ciudadanos, sino igualmente por las relaciones entre el sistema político y otros sujetos de la "poliarquía". En consecuencia, es necesario abandonar categorías obsoletas ligadas a la idea clásica de representación, como, por ejemplo, la distinción entre Estado, entendido como esfera pública de los intereses generales, y la "sociedad civil", concebida como el espacio de los intereses privados y particulares. En ese sentido, Zolo insiste en que "el aumento de la diferenciación y de la complejidad social arriesga hoy a producir en las sociedades posindustriales una radical dispersión de la esfera pública, hasta el límite de la cancelación del horizonte mismo de la "ciudad política" como espacio de ciudadanía". En su lugar, las funciones de prescripción e integración social son ejercitadas por un "archipiélago de gobiernos privados –los partidos políticos y los otros sujetos de la poliarquía corporativa- siempre más autónomos, siempre menos representativos y "responsables" y, además, privados de la capacidad necesaria para dar una solución eficiente y tempestiva a los problemas generales y complejos". Para el autor, esta dispersión de la esfera pública asume una triple morfología: la autorreferencia del sistema de partidos, la inflación del poder y la neutralización del consenso.

En el primero de los casos, Zolo sostiene que el sistema de partidos no se

presenta como un mecanismo colector y propulsor de la voluntad política que emerge de las bases sociales, sino más bien como "la fuente, preventiva y consecutiva conjuntamente, sea la propia (auto-)legitimación procesal e institucional, sea de la legitimación del out-pout burocrático-administrativo", de tal forma que esta estructura autorreferencial se constituye en uno de los mayores riesgos evolutivos de las democracias de los países desarrollados.

El fenómeno de la inflación del poder es producto de la complejidad del ambiente y dificulta el control de sus variables, dado que se trata de conocer, prever y programar en condiciones de entropía creciente. Y, además, aumenta al mismo tiempo la dificultad de producir y ejercer un poder de signo positivo, a causa de la heterogeneidad y fragmentación de las expectativas sociales emergentes en una sociedad fuertemente diferenciada. A partir de esta situación, surge el problema de la gobernabilidad democrática. Según Zolo, existen procesos decisionales segmentados, percepciones rígidamente selectivas de los problemas, respuestas adaptativas, incoherentes, que definen el contorno de lo que Luhmann ha denominado "el oportunismo decisional", es decir, una técnica de "gobierno débil" que se orienta conscientemente según valores entre sí inconmensurables y mudables en el tiempo, que asume como variables independientes el equilibrio del sistema y como objetivo estratégico el aligeramiento de las presiones y de los riesgos que tienden a asumir un carácter crítico.

Se produce así una triple disfuncionalidad: déficit de coherencia, déficit estructural y déficit temporal, a los cuales se puede añadir el déficit de capacidad regulativa del aparato normativo del Estado de Derecho. A ese síndrome del gobierno débil y del déficit de poder, se encuentra estrechamente ligado el fenómeno de la inflación del poder, en la medida en que la cantidad creciente de problemas que requieren una decisión y, por lo tanto, el ejercicio de un "poder positivo", corresponde una cantidad de empeños programáticos suscritos y sistemáticamente desatendidos por los partidos.

Complemento de este fenómeno político-social, es el de la neutralización del "consenso". Frente a las tesis "neoclásicas", Zolo entiende que ni el Parlamento ni ninguna otra institución constituyen un espacio público donde los ciudadanos se encuentren en condiciones de conocer y evaluar conscientemente las ofertas del mercado político y sus posibles alternativas, tanto más cuanto los actores del establishment se mueven como peones de ajedrez internacional cuyas estrategias sobrepasan las políticas nacionales y se sustraen a los poderes de intervención de los parlamentos y de los gobiernos. Privatización, secreto y fragmentación del mercado político constituyen los elementos de un cuadro institucional que prescinde, en gran medida, del "consenso" de la mayoría de los ciudadanos, dado que, al resguardo de la ficción institucional de la representación, los sujetos de la "poliarquía" pueden asumir por de contado el "consenso" de todos aquellos que no se encuentran inmersos en la lógica del régimen político y no están en condiciones, por tanto, de ver, controlar y disentir, gracias a la influencia directa de los mass media: "Es claro que la democracia, en un contexto informático, coincide, en gran parte, con el margen de visibilidad de los procesos comunicativos y, sistemáticamente, con el grado de reducción de los arcana communicationis".

Zolo describe, en fin, los regímenes democráticos actuales, en su funcionamiento real, como "sistemas autocráticos diferenciados y limitados, es decir, oligarquías liberales". En ellos se ha realizado un nuevo equilibrio entre las instancias opuestas de la seguridad y de la complejidad/libertad. La estructura oligárquica del poder es garantía, en su seno, del pluralismo de los "gobiernos privados", y este pluralismo está funcionalmente conexo a la multiplicidad de ámbitos sociales diferenciados y autónomos. A su vez, tanto la articulación interna de las funciones potestativas –es decir, la división de poderes- como el reconocimiento constitucional de la libertad "negativa" –el Estado de Derecho- se corresponde a la exigencia de conservar el nivel de

diferenciación y complejidad de las modernas sociedades industriales. Los derechos individuales son las instituciones y los procedimientos a través de los cuales se realiza y viene formalmente sancionada la recíproca autonomía del subsistema político y de los otros subsistemas sociales. En ese sentido, la conservación de la complejidad social contra la hegemonía funcional de un particular subsistema –el productivo, el científico-tecnológico, el religioso, el sindical y, sobre todo, el político- es la promesa que la democracia liberal debe mantener si pretende distinguirse en términos no puramente formales de los regímenes despóticos o totalitarios.

Los riesgos evolutivos de la democracia constituyen, ya en sí, elementos para dudar de la posible supervivencia de las instituciones democráticas tal y como las conocemos; pero la situación se hace cada vez más delicada si a estos problemas les sumamos riesgos externos, como la explosión demográfica, la emigración, el permanente riesgo de guerra o el terrorismo. Para el autor, esta problemática se hace tanto más alarmante en cuanto no existe un pensamiento ni una capacidad de gobierno a ese nivel de amplitud, complejidad e interdependencia de los problemas a resolver.

Para prevenir los riesgos evolutivos de la democracia, Zolo propone algunas soluciones institucionales: constitucionalización de los partidos políticos, cuyo reconocimiento formal se debería acompañar de un rigurosa definición y limitación de sus funciones; una nueva división del poder, que tome conciencia del declive funcional de las asambleas legislativas, atribuyendo la capacidad de decisión al gobierno, mientras que a los órganos electivos deberían ser conferidos amplios poderes de inspección y de control sobre la actividad de la administación; y, por último, promoción de una espacio comunicativo democrático, liberando a los mass media de su subiordinación al sistema político y económico y emancipándole del paradigma publicitario que siempre acompaña a estos dos subsistemas.

3. Guy Hermet: el advenimiento de la Gobernanza

La trayectoria intelectual del politólogo e historiador francés Guy Hermet es más conocida en España que la de Danilo Zolo. Director de estudios emérito de la cátedra del Instituto de Estudios Políticos de París y titular de la cátedra internacional de la Universidad Libre de Bruselas, es, además, doctor honoris causa por la Universidad Complutense de Madrid. Sus estudios de historia contemporánea española, y en particular *Los católicos en la España franquista*, han sido muy celebrados. Su última obra *El invierno de la democracia. Auge y decadencia del gobierno del pueblo,* incide en la problemática planteada por Zolo, a quien cita en varias ocasiones, y de cuyos planteamientos es complementario. No obstante, el libro de Hermet es mucho menos ambicioso y enciclopédico que el del filósofo italiano. El politólogo galo ya se había aproximado al tema en algunas obras anteriores como *El pueblo contra la democracia* o *Populismo, democracia y buena gobernanza.* Hermet se siente escandalizado por el contraste entre "el éxito superficial de la democracia" y "la pérdida de sustancia de la democracia en profundidad". A su entender, el "verano de la democracia" comenzó tras el final de la II Guerra Mundial, pero en 2006 las esperanzas que había suscitado aquella victoria contra los totalitarismos "ya no tenían fundamento": "La democracia está llegando a su invierno, aunque no hay por qué temer un infarto inminente. Estamos entrando en la estación invernal de la democracia tardía, en la estación de la vejez". Y es que tanto el proceso de globalización de la economía como las anteriores protestas sociales de finales de los años setenta del pasado siglo y, sobre todo, la crisis del petróleo, pusieron fin al período de crecimiento económico posterior a la guerra, minando "el modelo de cohesión social y política establecido tras 1945". A ello se une la caída en picado de la natalidad en la mayoría de los países desarrollados, algo que pone en cuestión el mantenimiento de las pensiones y la propia existencia del Estado benefactor. En tal contexto, los dirigentes políticos apenas tienen capacidad para cumplir sus promesas electorales, que

"sólo se aplicarán en la medida en que coincidan con las orientaciones trazadas por las corrientes trasnacionales que desprecian los deseos de los pueblos". Como consecuencia de ese proceso social, decae igualmente la fidelidad partidaria e ideológica, que se percibe, en la actualidad, según el autor, como "una manifestación de rigidez mental, cuando no de falta de inteligencia".

Los grandes proyectos políticos y la idea de progreso colectivo han desaparecido del horizonte social y político: "Cada persona o cada grupo, encerrado en su isla mental –las madres solteras, los homosexuales, los estudiantes, los cazadores o moteros- se preocupan sólo por obtener el reconocimiento de sus intereses específicos por parte de una autoridad pública considerada como portero reconocido y legítimo cuando admite tal o cual demanda, pero vista como una determinación tiránica en caso contrario". A ello se une el fenómeno del "multiculturalismo", "ajeno a la noción de interés general y que interviene a todos los niveles incluso en ausencia de referente étnico o de signo distintivo".

No menos alarmante resulta la aparición e institucionalización del "absolutismo democrático". A pesar de la crisis de sus instituciones y valores, a la democracia se le rinde culto como forma política "insuperable e imperecedera", como "algo absoluto, más intransigente aún en cuanto a su supremacía desde el momento en que ésta se agota". Sus críticos se hallan sometidos a "una especie de ostracismo sin violencia"; y "la libertad de opinión ya no está reconocida". En el contexto de la "democracia absoluta", el debate intelectual y político se reduce "a una disputa de marionetas". El pasado, objeto del debate historiográfico, "ya no existe más que como una memoria oficial debidamente sellada o como una curiosidad del patrimonio controlada y retocada al gusto del momento". Ante tal situación, se impone entre los pensadores e intelectuales una clara "autocoacción", perdiendo "más aún el control de sus propias ideas". Y es que, de hecho, se ha instaurado una "liturgia política obligatoria" y "un civismo punitivo".

La "democracia absoluta" instaura igualmente una "neolengua", cuyo motivo conductor no es otro que "inculcar a la gente pensamientos correctos, tópicos, jerga estereotipada o "palabras maletas". Ejemplos de esta "neolengua" son "la noción de flexibilidad", clave para ocultar el proceso de desmantelamiento del Estado benefactor; "fascista", para descalificar los pensamientos o movimientos políticos inasimilables por el sistema; y lo mismo puede decirse de la "sacralización de los derechos humanos, entendidos como una serie de facultades que han pasado a ser obligaciones absolutas bajo pena de sanción judicial (y está claro que la lista de dichas facultades obligatorias puede cambiar, alargarse o acortarse de forma discrecional por parte de una red poco reconocible de controladores de los sentimientos)". De la misma forma, el politólogo galo denuncia la "democracia balística", basada en el intervencionismo militar y en "el certificado de buena conducta a escala mundial, otorgado por el club de las potencias a los gobiernos que mendigan su consentimiento reduciendo en lo posible la desestabilizadora expresión de las aspiraciones populares en el interior".

Sin embargo, el punto más significativo del libro de Hermet es su descripción del "nuevo régimen" a su juicio emergente en las sociedades desarrollada: la Gobernanza, cuyo horizonte ideológico es el "pensamiento contable" y cuyo modelo político ideal resulta ser la "Unión Europea". El régimen emergente ha ideo creando paulatinamente su propio lenguaje, basado en las nociones de "diálogo social", "socios", "modelo social europeo", "subsidiariedad", "transpariencia", "flexibilidad", "código ético", "criterios de convergencia", "eliminación de obstáculos", etc, etc. A juicio del autor, el nuevo régimen sería una mezcla de populismo y gobernanza: "una práctica populista y plebiscitaria en el campo de la competición electoral acompañado de un recurso a la "democracia participativa" en los asuntos locales, abanonados en parte a los autoproclamados representantes de la "sociedad civil"; y, por otro lado, unos métodos relativos a gobernanza reservados

a la minoría, que serían orientaciones económicas, sociales y políticas de envergadura nacional, regional o global negociadas entre actores cooptados, a salvo del humor demasiado voluble de los electores". Se trata de un régimen "deslocalizado", es decir, que se encuentra ubicado en múltiples espacios topográficos o geográficos -regiones, Estados, "la Bruselas de los burócratas y de los representantes nacionales…". En este desarrollo, domina la creencia en el "autoajuste de los procesos en un equilibrado automático de los fenómenos, tal como se observa en la cibernética"; y la preeminencia de "la norma negociada sobre la ley democráticamente votada y, con ello, la superioridad de la autoridad de los jueces sobre la del legislador (por lo menos del legislador nacional), exiliado por su parte en una especie de "cuerpo en extinción". La finalidad de este mecanismo político es acercarse a lo que los economistas elitistas han denominado el "óptimo de Pareto", o sea, "liberarse de la trama democrática básica, claro que sin descuidar a priori la consulta más o menos oficiosa de ningún sector (por ejemplo, en el caso de las relaciones con un sindicato, se procedería a negociaciones directas y rápidas con los líderes sindicales que no tendrían que rendir cuentas al conjunto de los afiliados)". La gobernanza procede, a juicio de Hermet, de una forma de "desencanto de la política", análogo al que se ha producido por la erosión de la divinidad de los emperadores romanos o por el con que cultural de la "muerte de los reyes" en el siglo XVIII. Desde esta perspectiva, el nuevo régimen se orienta en "una dirección normativa, moralista, prescriptita, represiva, gestionadora o de análisis y modelación científicas", que, en el fondo, se presenta como "una alternativa a la democracia representativa". Su legitimidad radicaría en "la excelencia de los resultados económicos y en la eficacia en la consecución de beneficios concretos en general". Al final de la obra, Hermet concluye con unas palabras muy significativas: "La consigna general del mundo actual es la democracia. Sin embargo, no hay que ilusionarse. La democracia viene a transformarse hoy en día en un mero vocablo de la "diplomacia estratégica", desprovisto de significado preciso desde que se convirtió simplemente en una etiqueta del orden mundial ortodoxo (suprime la pena de muerte, deja de fumar en los aeropuertos, habla de Estado de Derecho para cualquier cosa y serás democrático)".

4. España: un régimen "cerrado" y oligárquico

Como viejo hispanista, Hermet dedica algunas páginas de su libro al análisis del actual régimen político español. Junto a las alabanzas de rigor sobre la madurez del pueblo y la agudeza del monarca, la posición del politólogo galo no es excesivamente entusiasta. A su entender, la nueva lógica de la gobernanza contemporánea resulta especialmente visible en la sociedad española: "Una lógica que induce al abandono de las ideas de voluntad nacional o de interés general, reemplazados por acuerdos negociados o, peor aún, por el mercadeo, como el que practican los dirigentes de las comunidades autónomas, que tienden a comportarse de la misma manera que los representantes de los poderes centrales. En España, ha desaparecido el poder, que sólo funciona en vertical, de arriba abajo. Además, este misma lógica permite explicar que la autoridad se inscriba no tanto en un lugar o en un aparato de poder (la capital y el Estado) como hasta ahora, sino en un proceso difícilmente localizable y cuyos actores ampliamente cooptados no resultan siempre identificables". El Estado español no ocupa un "territorio privativo"; es "como si se tratara de una especie de Vaticano no religioso, cuyos trabajadores residentes, al igual que los religiosos, que sirven en él, podrían ser asimilados al concepto de pueblo, y que estaría gobernado por un papa que ni tan siquiera trataría de obtener su consentimiento". Un conjunto de "pueblos fraccionados y no solidarios" que "acaban dominando a ese otro pueblo nacional reprimido en la leyenda". Y concluye el autor: "Una muestra más del hecho de que España sigue siendo relativamente diferente, aunque esta diferencia no le proporcione ningún tipo de protección frente al enfriamiento democrático…".

No es una mala descripción ni un mal diagnóstico de la situación actual de la sociedad española. Tanto en la obra de Zolo como en la de Hermet podemos encontrar, sin excesiva dificultad, pautas analíticas muy útiles a la hora de evaluar el carácter de nuestro régimen político. Empecemos por el mundo intelectual y cultural. Hasta hace relativamente poco tiempo, ha dominado entre la mayoría de nuestros intelectuales una especie de inconsciencia cívica y de complicidad con el poder, sobre todo si éste era ocupado por la izquierda. A ese respecto, puede hablarse, parafraseando a Julien Benda, de una auténtica "traición de los intelectuales" a la sociedad y a la nación españolas. Y es que el nuevo régimen político favoreció la influencia de una "oligarquía cultural", que fue muy eficaz a la hora de crear una "neolengua" y, a través de ella, mediante múltiples ritos de exclusión simbólica y mediática, establecer un sistema de segregación basado en la distinción nítida entre "discutidores legítimos" y "excluídos" del debate público. La "oligarquía cultural", vagamente izquierdista, ejerció su función de manera tan absoluta como incontestada, a través de diarios como *El País* y del conjunto de los medios de comunicación. El sociólogo liberal Víctor Pérez Díaz señaló, hace tiempo, la preeminencia, en los medios, de lo que denomina "líderes exhortativos", es decir, de intelectuales al servicio de los partidos y su tendencia a estrangular la emergencia de nuevas ideas, mediante el recurso a la tergiversación, la demonización y, lo que es peor, del "silencio sistemático".

La "neolengua", difundida machaconamente por los mass media, insistía en palabras tales como "país", "Estado español", "consenso", "Constitución", "constitucionalista", "autonomía", "democracia", "libertad", "tolerancia", etc, cuyo contrapunto negativo era "conservador", "fascista", "derecha", "ultra", "intolerante" o "españolismo". Más tortuoso aún fue el discurso histórico instaurado por el nuevo régimen, en el que sobresalía una perspectiva teleológico-providencialista, sobre el proceso de transición hacia la democracia liberal. Se articuló, por parte de los historiadores al servicio del poder, una paradigma de "transición modélica" y todo un cortejo litúrgico-ideológico-mediático-simbólico basado en el carácter "sacral" de la Constitución de 1978; en la Monarquía parlamentaria como "institución ejemplar"; en el "consenso" como modelo de acción política; y en la valoración, no ya positiva, sino acrítica del denominado "Estado de las Autonomías". Una visión casi angélica, que apenas deja espacio a la sospecha de que haya sido, y sea, una de las coberturas ideológicas de las oligarquías políticas que dominan, desde hace treinta años, el escenario político. Sin embargo, esa labor historiográfica fue tan eficaz como la llevada a cabo por los creadores de la "neolengua". Prueba de ello es que, hasta hace poco tiempo, casi nadie se atrevió a poner en solfa seriamente la interpretación oficial. Así las cosas, la realidad cotidiana de la vida cultural y política española ha sido –y, en gran medida, sigue siendo- un bostezo permanente, la antítesis del pluralismo ideológico y del debate intelectual. Los medios de comunicación hegemónicos convirtieron a la mayoría de los intelectuales y al mundo universitario en meros secuaces de lo que Jorge Santayana denominaba "ley de la moda". Muy pocos pensadores fueron capaces de escapar o superar el cúmulo de presiones o coacciones de todo tipo a las que han sido –y son- sometidos cotidianamente. Podemos decir, en ese sentido, que lo que ha dominado, desde los comienzos del proceso de transición a la democracia liberal, es una especie de "tolerancia represiva", tan eficaz como subrepticia. No se olvide que la idea de tolerancia es siempre selectiva. Y que es el poder, en última instancia, quien decide qué significa tolerancia y a quien puede beneficiarse de ella. Un pensador tan insidioso como John Locke, que pasa por ser uno de los padres del liberalismo británico, excluía, sin ningún remordimiento, a los católicos y a los ateos de los beneficios de la tolerancia. Forzoso resulta reconocer que las cosas no han cambiado demasiado, pese a las apariencias. Buena prueba de ello fue los conflictos generados por la victoria del líder nacional-populista Jean Marie Le Pen sobre el socialista Lionel Jospin en la primera vuelta de las elecciones presidenciales francesas del 21 de abril de 2002. No fue

únicamente que el otro candidato, Jacques Chirac, se negase a entablar debates con Le Pen; lo más significativo fue la agresiva campaña antilepeniana de prácticamente todos los medios de comunicación franceses y, sobre todo, las masivas manifestaciones de la izquierda en una campaña de "antifascismo sin fascismo", con las consiguientes coacciones sobre el electorado y la militancia del Frente Nacional. Un fenómeno que demuestra no sólo que en las democracias liberales sigue existiendo esa tolerancia represiva, sino unas claras tendencias plebiscitarias y aún totalitarias. Como señaló el filósofo Alain Badiou, el resultado de las elecciones se encuentra siempre "precodificado": "Está destinado exclusivamente al "demócrata", a un auténtico "republicano". Si a él llega alguien sospechoso de no serlo, alguien que es representado como heterogéneo a la codificación del lugar, entonces se desencadena, como cuando un infiel toda una reliquia sagrada, la emoción pública de los guardianes del templo".

Con mayor osadía aún, se intentó establecer una "memoria oficial" y controlada que divide a los españoles en "buenos" y "malos" según su ubicación ideológico-política durante la guerra civil y el régimen de Franco. No otro es el hilo conductor de la tristemente célebre Ley de Memoria Histórica, que pretende regular de forma coactiva el pensamiento y el comportamiento de los ciudadanos en general y de los historiadores en particular. Al modo de la "democracia absoluta" que denuncia Hermet, se ha pretendido como complemento de la Ley de Memoria Histórica, un orden moral acorde con los planteamientos de la izquierda cultural. Tal es el proyecto que anida en la no menos discutible asignatura de Educación para la Ciudadanía.

Claro que, a fuerza de sinceros y realistas, hay que señalar que la "democracia absoluta", hegemonizada por un gaseoso y adulterado pensamiento de izquierdas, no se ha reducido sólo a la coacción psíquica o a la "violencia simbólica" sobre unos intelectuales sinceros, pero inermes. El régimen actual ha sido lo suficientemente astuto para crear lo que Marc Fumaroli ha denominado "Estado cultural", con la misión de crear y difundir su proyecto de religión laica. La Administración ha copado los resortes de la promoción cultural, creando intelectuales orgánicos, filósofos orgánicos, escritores orgánicos, cineastas orgánicos y pintores orgánicos, mediante premios, subvenciones, catálogos, comisiones, jurados, etc. En contraste, muy pocos intelectuales han resistido las coacciones o los cantos de sirena del poder. Merecen subrayarse los nombres de algunos intelectuales insobornables, que, con sus obras, han contribuido a contrarrestar la tortuosa hegemonía del pensamiento único y de su esterilizadora "neolengua": Gonzalo Fernández de la Mora, Gustavo Bueno, Manuel Ramírez, Ignacio Gómez de Liaño, Ignacio Sánchez Cámara, o Dalmacio Negro Pavón. Por desgracia, su labor crítica no ha sido, ni es lo suficientemente conocida, al chocar con el boicot de los medios de comunicación y, sobre todo, por la falta de apoyo de los sectores de la derecha política y mediática. A ese respecto una de las características más negativas del sistema político actual es el bloqueo conciente de la emergencia de nuevas alternativas políticas. En treinta años, no ha surgido ningún partido político nuevo. Ciudadanos o Unión Progreso y Democracia son, en el fondo, disidencias de los partidos políticos hegemónicos. El régimen se ha esforzado claramente en eliminar y alejar aquellos que juzgaba extraño a su visión de las cosas o a sus intereses. Y lo mismo se ha hecho en las comunidades autónomas, sobre todo cuando están dirigidas por gobiernos nacionalistas. La derecha política ha seguido, por una parte, las líneas generales del pensamiento políticamente correcto elaboradas por la izquierda cultural –ahí está, como ejemplo arquetípico el azañismo de José María Aznar- o, lo que es aún peor, ha intentado conectar con los denominados "neocons" norteamericanos, una tendencia ideológica, como ya hemos señalado, profundamente revolucionaria en el fondo, y que en España ha generado algún que otro pastiche presuntamente doctrinal. Por su parte, la extrema izquierda ha sido incapaz de elaborar un proyecto político alternativo. Centrada en su crítica al neoliberalismo

económico, ha olvidado la crítica al liberalismo político y no ha dudado en apoyar a los movimientos nacionalistas en el País Vasco, Cataluña y Galicia, rechazando cualquier vinculación con el nacionalismo español. A nivel de pensamiento político, ha destacado por su profunda indigencia. Los discípulos de Manuel Sacristán han realizado muchos homenajes a su maestro, que tampoco era una lumbrera, pero han pensado muy poco. No existe, a día de hoy, un paralelo español de Antonio Negri, Alain Badiou o Etienne Balibar.

Por otra parte, hay que destacar que, en la práctica política cotidiana del régimen político español se verifica claramente la tesis de Danilo Zolo sobre la autonomía del sistema de partidos con respecto a la voluntad de unos electores supuestamente libres e iguales. No es sólo el ya señalado proceso de coacción psíquica y de violencia simbólica que, a través de los medios de comunicación, obstaculiza la formación de la conciencia política y de manifestar, en consecuencia, su propia voluntad en el ejercicio del sufragio; es que, además, una vez finalizadas las lides electorales, los electores carecen de control efectivo sobre la acción gubernamental. Los programas electorales quedan atrás como meras promesas. En la fase parlamentaria, se lleva a cabo, por lo general, un programa nuevo, el real. La democracia representativa, hegemonizada por los partidos políticos, veta que se pueda retirar la representación concedida sin ninguna garantía; por el contrario, sobreprotege al diputado elegido incluso frente a una posible persecución judicial. El Parlamento, teórica manifestación de una utópica soberanía popular, resulta así enteramente independiente de ella. La partitocracia y sus más graves consecuencias –la disciplina de partido, la incapacidad de control del ejecutivo, etc- impiden igualmente establecer un "consenso" real entre los gobernantes y los gobernados. Del Senado poco hay que decir; después de treinta años, nadie sabe para qué sirve. Y lo mismo podemos decir de la institución monárquica.

Sin embargo, el mayor error de los artífices del régimen político actual fue el proceso de descentralización y la construcción del llamado Estado de las Autonomías. Estos cambios han tenido consecuencias muy negativas. Por de pronto, han reducido el aparato estatal central a condiciones cuasi-anoréxicas. Al mismo tiempo, han debilitado la identidad nacional española en beneficio de alternativas secesionistas en Cataluña, el País Vasco y Galicia. No menos grave ha sido su bloqueo a la acción del Estado en su labor de disminución del miedo mediante una regulación selectiva de los riesgos sociales; lo que ha provocado que zonas importantes del territorio nacional, y en particular el País Vasco, vivan en una situación muy próxima al hobbesiano "estado de naturaleza". Además, el sistema autonómico ha favorecido claramente la difusión y consolidación del clientelismo de partido, sobre todo en Extremadura y Andalucía.

Tal es la situación en que se encuentra, a nuestro juicio, el sistema político español. Llamarle democracia sería demasiado elogioso; por mi parte, preferiría denominarlo régimen de partidos. Claro está que siempre podrán recurrir algunos a la clásica máxima de Winston Churchill: "La democracia es la peor de todas las formas políticas, a excepción de todas las demás". Sin embargo, pese a que este tipo de razonamiento suele tomarse como un argumento a favor a la democracia liberal, no deja de ser una clara expresión de profundo escepticismo. Aparte que sería igualmente necesario recordar otras frases del célebre político británico, sobre todo aquellas en que consideraba a Benito Mussolini "el más grande legislador viviente", que "con el régimen fascista ha establecido un centro de orientación del cual los países que están empeñados en la lucha cuerpo a cuerpo con el socialismo no deberían titubear en ser guiados".

En estos momentos, la crisis económica actual posibilita e incluso obliga a la crítica del capitalismo en su versión liberal y, con ella, a todo lo que ha venido acompañándole, como la democracia representativa, con especial atención a sus riesgos evolutivos, que pueden llevar, como han señalado Danilo Zolo y Guy Hermet, a sistemas claramente autocráticos, aún

conservando sus características exteriores formales. En consecuencia, sería necesario abandonar las posturas consensuales o centristas, en pro de un “pluralismo agonístico”, que, como propugna Chantal Mouffe, sirva a la creación de nuevas identidades colectivas en torno a posturas políticas claramente diferenciadas. Los acontecimientos más recientes han venido a demostrar que los diagnósticos de los críticos de los regímenes demoliberales actuales distan mucho de haber perdido vigencia y pueden ser de gran utilidad a la hora de perfilar alternativas a ese mundo, a esa realidad que tan profundamente nos disgusta.

La democracia según la Escuela de Frankfurt y Carl Schmitt: ¿Opuestos y complementarios?

Emmanuel Brugaletta

La deuda que dejó la teoría crítica con respecto a su análisis de la democracia lleva a pensar en qué medida sus teorías sólo tuvieron aplicación dentro de la coyuntura que vivieron sus representantes. Sin duda, su contexto histórico y las persecuciones de las que fueron objeto los integrantes de la Escuela de Frankfurt fueron los motores de sus escritos y reflexiones. Pero, al desaparecer este modelo ¿se desvaneció la eficacia de sus teorías? ¿El fascismo fue no sólo el motivo sino la condición necesaria de la existencia de los críticos de la razón burguesa llevada a su máxima expresión?

Bertolt Brecht, también ha hecho de su crítica al fascismo un modo de vida. Aunque esta aversión hacia un estado nacional homogeneizado al extremo, que excluye la heterogenidad por ser parte de “los otros” y que constituye un “demos” bien definido, esté basada en la ira y canalizada a través del arte, Brecht no deja de estar vigente. ¿Es sólo el poder simbólico de lo artístico lo que provoca su permanencia? ¿ O es la crítica sincera, pero menos racional y más llana que la de los teóricos de Frankfurt lo que lo hace actual e imperecedero? Como vemos en la cita, inclusive es crítico de sí mismo y de sus pares, es frontal al sostener que si los vencidos han terminado como tales es por que han sido más débiles, algo que nunca sostuvieron los teóricos críticos, sólo Herbert Marcuse esbozó algo parecido en el inédito de 1972, “*La democracia burguesa en el capitalismo tardío y la estrategia política de la izquierda*”, no sin cargar parte del fracaso de la izquierda en un pueblo que se deja manipular.

La dialéctica amigo- enemigo hace de los judios, los negros y los homosexuales “el

otro" del "nosotros" que es el pueblo homogeneizado y limitado dentro de las fronteras del nazismo. Pero también los frankfurtianos fueron "el otro", ¿qué pasa cuando el "nosotros" desaparece tras el fin de la Segunda Guerra Mundial? Lo más probable es que deje de haber un "otro". O que este "otro" se vea obligado a buscar un nuevo sujeto que constituya y reemplace al "nosotros" desaparecido. Esto hicieron los teóricos críticos. Buscaron nuevos rivales, pero esta vez les resultaron más velados, menos grotescos y menos obvios que el fascismo. Marcuse buscó en la dominación tecnológica y los medios de comunicación el punto clave del sometimiento durante la segunda mitad del siglo XX y también derivó hacia el análisis psicológico de los individuos y las masas. En este analisis psicológico, habló de la identificación de las masas. Sostuvo que las personas se identifican menos con las instituciones que con un líder y reafirmó el carácter sensual de éste. Es decir, puso el acento en un plano inconciente, en el impulso y el instinto llevado a lo político (Es llamativo que en ese punto no reflexione sobre las campañas de propaganda política posteriores a la Segunda Guerra Mundial). En el afán de sostener la crítica de la razón instrumental, busca la razón de la forma de actuar del pueblo en la "sin razón". El impulso casi inconciente que posee el pueblo todavía juega en política y lo hace decidir mal, hace que se equivoque en su elección. No elige modelos, ni se identifica con instituciones, sino que elige personas y hasta en ocasiones votan a quien creen que va a ganar la elección, sin discriminar su bandera política, como si apostase al ganador... Sin duda, en este punto Marcuse está desligándose de ciertas responsabilidades y buscando expíar culpas a través de los individuos. No sólo es así para él, sino que Horkheimer también piensa que sea de este modo:

> *"Hitler apeló a lo inconsciente que había en su público, al insinuar que era capaz de forjar un poder en cuyo nombre cesaría la opresión que pesaba sobre la naturaleza oprimida. La persuasión racional jamás puede ser tan eficaz, puesto que no se adecúa a los impulsos primitivos reprimidos de un pueblo superficialmente civilizado"*

Una vez más los frankfurtianos están a caballo entre dos opciones: atacar al fascismo y hechar culpas sobre el pueblo inculto, lo cual parece una explicación demasiado fácil para teóricos tan lúcidos.

Para Marcuse el problema en las nuevas sociedades de posguerra es su estatismo, lo cual hace más dificil el cambio hacia el socialismo.

Los gobiernos con su base ampliada de poder tienen la capacidad de incorporar las voluntades de las mayorías dentro de sí.

Pero ¿Qué es el pueblo? o mejor dicho, ¿Cómo necesitan estos regímenes que sean los pueblos? ¿Cómo se da su asimilación a los intereses de los dominantes? Las respuestas a ésto están en Carl Schmitt en su crítica a la democracia liberal:

"Toda democracia real se apoya en el principio de que no solamente los iguales han de ser tratados como iguales, sino también que los desiguales no han de ser tratados como iguales. La democracia requiere, consecuentemente, en primera instancia una homogeneidad, y en segundo término –en caso de necesidad– la eliminación o erradicación de la heterogeneidad".

Vemos aquí la imposibilidad de la teoría crítica de sustentar su análisis en la especificación de lo que para ellos es el pueblo y en lo esteril que resulta su reflexión si terminan sin tomar posición. Estar en contra de las democracias burguesas y criticar al pueblo es asumir posturas que los ubican fuera de la discución real, en un plano de idealización que nunca termina de encajar en la práctica. Al fin y al cabo no se colocan dentro ni del "nosotros" ni dentro del "otro".

En cambio, Carl Schmitt, más allá de los juicios de valor que se puedan hacer de él, define al pueblo sobre el que va a teorizar. Su característica es la homogenidad y el rechazo a todos aquellos que incorporen algún grado de heterogeneidad o de pluralismo, es decir es el rechazo al liberalismo. Schmitt le pone límite, a aquello que el liberalismo pretendería

universalizar: la ciudadanía. Con esto el liberalismo intenta ocultar la realidad de la política, la niega e intenta disolverla.

Sin embargo podriamos nutrirnos de ambas críticas a los estados modernos para intentar superar las teorías modernas.

El fin que nos proponemos es explicar lo que la Escuela de Frankfurt no pudo, es decir, por qué las minorías dominantes tienen el poder de hacer aparecer sus intereses particulares como intereses generales e incorporar a las mayorias a través de una identificación del pueblo con sus gobernantes (el "Rousseau cabeza abajo" que menciona Marcuse).

Marcuse ejerce su crítica sobre esta incorporación de la voluntad general al gobierno. Afirma que es erroneo decir que el pueblo no tiene la culpa ya que sí tiene poder para cambiar las cosas, por que puede votar contra una administración belicista, puede salir en masa a protestar, manifestar su voluntad, es libre para conseguir información no manipulada. Llegado este momento la teoría crítica sí propone acciones concretas y un plan a seguir para que el pueblo a través de la izquierda pueda asumir el control del Estado. No contradiciendo, pero si adoptando otro punto de vista H. Lübbe en su ensayo sobre Schmitt va a sostener que el problema de la inacción del pueblo tal vez sea inherente a las formas modernas de estado, o mejor dicho, a las formas antiguas que persisten en los Estados modernos:

"Todos los conceptos fundamentales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. No sólo por su desarrollo histórico, por haber sido trasladados desde la teología a la doctrina del Estado, tal como por ejemplo ocurriría con la omnipotencia divina, convertida en la omnipotencia del legislador,sino también por su estructura sistemática, que es necesario conocer si se aspira a una consideración sociológica de tales conceptos".

Podríamos afirmar que toda superestructura que se pretende nueva, nunca es totalmente nueva. Así como con el surgimiento del estado las sociedades de jefatura y su lógica parental no desaparecieron sino que quedaron subordiandas a lo estatal y sirviendo de sustento simbólico a una forma gubernamental nueva; o como la conquista de América estuvo basada en el asentamiento de los dominadores en estructuras locales preexistentes, trastocando lo mínimo posible las fuerzas productivas y las jerarquías, el autor afirma que las revoluciones burguesas se han emplazado en la vieja superestructura de conceptos teológicos y se han servido sobre todo de lo impersonal y etereo que este orden tenía.

Creemos que es cierto y si esto no fuera así: ¿por qué el concepto principal del cual debemos partir para la enseñanza de la Historia y de Educación Cívica, el concepto de Estado, ya sea como nación juridicamente organizada, como monopolio legítimo de la coerción o como monopolio de la decisión política, resulta de tal nivel de abstracción que casi se hace incompresible para un estudiante de trece años? La cita nos explicaría la causa de que la monarquía poseyera para la conciencia de la época la misma evidencia que hoy tiene para nosotros la democracia. Es tan común hoy escuchar que se defiende la democracia que los mismos que la defienden pasan de largo el hecho de que los representantes del pueblo no representan nada más que sus intereses particulares o en el mejor de los casos los de su partido.

La democracia se volvió eslogan de dudosa definición: "hay que ser democratico", "yo lucho por un país más democrático", "defiendo las ideas democráticas" Queda la fachada democrática y detrás el liberalismo hace su juego.

Tal vez sea por esto que la concepción liberal de la ciudadanía se basa en el concepto abstracto de humanidad. Dentro de ella no hay excluídos. Pero Schmitt afirma que esto es imposible, que es la negación de la política y que la democracia debe basarse en el concepto de "pueblo", y no en el de "humanidad"...

"En el terreno político no se enfrentan de forma abstracta las personas como tales, sino como personas con intereses políticos y políticamente determinadas, es decir como

ciudadanos, ya sea en calidad de gobernantes o de gobernados, de aliados o de adversarios políticos –se enfrentan, por lo tanto, en cualquier caso, dividas en categorías políticas. En la esfera de lo político no es posible abstraer enteramente de lo que es político, dejando valer solamente la igualdad humana universal".

Otro representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt es Jurgen Hábermas. A él se debe la teoria acerca de la "democracia deliberativa" en la cual intenta reconciliar la racionalidad con la legitimidad. Se podría resumir en lo siguiente: Solamente pueden ser consideradas como válidas aquellas normas, es decir reglas generales de acción y ordenamientos institucionales, que hayan sido acordadas por todos los afectados por las consecuencias de los mismos, y siempre que tal acuerdo hubiera sido alcanzado como resultado de un proceso de deliberación que tenga las siguientes características:

a) la participación en una deliberación de estas características está regida por las normas de igualdad y simetría; todos tienen la misma oportunidad de iniciar actos de habla, de cuestionar, de interrogar y de abrir un nuevo debate,

b) todos tienen derecho a cuestionar los tópicos fijados para la conversación;

c) todos tiene derecho a iniciar argumentos reflexivos acerca de las propias reglas del procedimiento del discurso y acerca de la manera como ellas son aplicadas, o llevadas a cabo. No existe ninguna regla que limite la agenda, o la conversación, ni la identidad de los participantes en tanto cada persona o grupo excluido pueda mostrar justificadamente que ellos están afectados de manera relevante por la norma propuesta que está en discusión.

Si bien Habermas reconoce que hay imposibilidades prácticas en llevar a cabo una deliberación de tal tipo, sostiene esta teoría de la no exclusión que termina siendo pura abstracción y de aplicación en un plano idealista. En cambio Schmitt marca sin inconvenientes morales la concepción de lo político a través de la delimitación de una frontera que provoca la exclusión. En nuestras sociedades, la paradoja sobre la cual se asienta el gobierno esta dada por la primacia de la lógica democrática o de lo lógica liberal, la lucha y las negociaciones entre ambas van configurando el peso de lo político. Tal vez en esto último radique la vigencia de las teorías schimittianas.

¿Se hallan en lugares tan opuestos Marcuse y Schmitt? En principio sí, por que aunque ambos critican el liberalismo engañoso que oculta la dimensión política o la reduce al mero pluralismo. Marcuse prefiere esa democracia liberal antes que el Estado totalitario por el que aboga Schmitt, visto como la suspensión de los derechos y libertades civiles, supresión de toda oposición, militarización y manipulación totalitaria del pueblo. A pesar de todo la democracia burguesa ofrece, para él, aún una oportunidad de transición al socialismo. Por eso la izquierda que ha perdido posiciones con respecto a su aceptación en las mayorías debe defender esta democracia liberal ya que en ella posee más libertad de acción que en un régimen totalitario.

Sin embargo hay un punto común entre ambos que es el rechazo a las formas de dominación basadas en lo económico. La globalización sería algo semejante a esto. Tal democracia liberal, plural y sin fronteras entre un "nosotros y "los otros", sería algo vacio que estaría encubriendo la actual desaparición de las formas democráticas de gobierno, y significaría el triunfo de la forma liberal de la racionalidad gubernamental. Por eso Marcuse, aunque alegue defender la democracia burguesa por ser una posible plataforma de acción, dice que hay que atacar sus fundamentos capitalistas. Parece haber aquí un punto que, si no es de encuentro entre la derecha y la izquierda, por lo menos es de superación o trascendencia de esa eterna dicotomía.

Como afirma Rosanvallón, al analizar a Adam Smith y su utopía del mercado como principio de organización social:

"De esta manera más amplia, con el principio de soberana autonomía de un individuo considerado como totalmente amo de sí mismo, tambien se afirma una relación inédita con la moral. De este modo, una misma cultura está trabajando entre un "liberalismo económico" que

remite al mercado, un "liberalismo político" fundado en el reino de los derechos humanos y un "liberalismo moral" que hace de cada hombre el único juez de sus actos".

Pero esto es engañoso ya que tanto Marcuse como Schmitt desechan la primacia de la esfera económica. Para este último, repasar los ejes economico, político y moral incluye que el pensamiento liberal evade o ignora sistemáticamente el estado y la política, y en su lugar se mueve recurrentemente en una típica polaridad entre dos esferas heterogéneas: la ética y la economía.

Surge así la hipótesis de que llevadas estas ideas a nuestro ámbito local sea el peronismo como movimiento el que haya sabido encauzar estas dos posturas que al principio aparecían irreconciliables y que siguiendo la logica de amigo- enemigo, pueden encontrar un punto en común: "todo enemigo *(la democracia liberal)* de mi enemigo *(el socialismo)* es mi amigo" podría afirmar Schmitt.

Además el peronismo, se caracteriza y es criticado tanto por su acercamiento al obrero, que en teoría debería haber sido el sujeto sobre el cual recaía la responsabilidad de la revolución socialista, como por sus rasgos totalitarios.

La teoría crítica termina siendo ineficaz por que incurre, entre otras cosas, en la siguiente contradicción: como dijimos, Marcuse critica al pueblo por identificarse con la imagen de un líder y no con insitituciones. Pero lo que termina afirmando el fracaso de sus teóricos es no haber podido reemplazar eficazmente su enemigo. Mientras fue Hitler y el mundo que representaba, la teoría funcionó. Pero cuando este modelo desapareció y fue reemplazado por las formas más difusas de dominación y menos personalistas de la democracia liberal, los frankfurtianos hubieran dado cualquier cosa por poder atacar a algo más visible, menos etereo que "la tecnología", "el lenguaje" o "la psiquis humana". En suma, criticaron la identificación de las masas con un individuo pero su teoría duró lo que duró el legado y el impacto que tuvo el "pintor de brocha gorda" como parodia Brecht a Hitler. Es consecuente con esta idea que, en el artículo inédito que analizamos, Marcuse emprenda su ataque contra Nixon y su neofascismo hacia el final de su vida de ensayista, tal vez haya caído en la cuenta de que es mejor identificar a un enemigo concreto... como antaño. La teoría crítica al igual que las masas sobre las cuales cargó parte de la culpa, también se identificaba con un individuo, más alla de que lo hiciera repudiándolo.

Por el contrario Carl Schmitt sí pudo criticar instituciones, sobre todo al parlamento ya que el liberalismo supone el compromiso, la discusión y el equilibrio sólo como intentos de neutralizar la política y su instrumento político ineficaz es el parlamentarismo.

No es casualidad que el posmarxismo actual, por ejemplo a traves de Chantal Mouffe, recurra menos a la teoría crítica y esté revisando más a Carl Schmitt. Sus herramientas teóricas terminan siendo más útiles que las de la propia izquierda, ya que tanto Schmitt como los críticos de Frankfurt tenían un enemigo en común.

Carl Schmitt y René Capitant Parlamentarismo y Democracia

Xavier Marchand

Tanto para Capitant como para Schmitt, tanto la definición del parlamentarismo como la definición de la democracia representativa constituyen una definición crítica. Ambos asocian el parlamentarismo con el liberalismo económico y con el individualismo, que ambos aborrecen. Para Capitant, al régimen representativo le corresponde, en el plano social, el régimen capitalista que él combatirá sin tregua. Para Schmitt, al parlamentarismo le corresponde el individualismo destructuro y su corolario, el liberalismo político y económico, que él juzga muy negativamente. En conclusión, ambos no ahorran críticas dirigidas hacia el parlamentarismo.

Sin embargo, sus estudios están, ante todo, consagrados a un trabajo de definición y de diferenciación de las direrentes organizaciones políticas. Tanto para Capitant como para Schmitt, las definiciones son numerosas: "Las diferentes representaciones de la identidad, escribe por ejemplo Schmitt, dan razòn de todos los fenómenos democráticos específicos: la diferenciación entre democracia representativa y democracia directa deriva del hecho de que la representación mantiene aùn en su interior elementos personalistas, mientras que la democracia directa trata de concretar una identidad objetiva; por lo tanto, los dos tipos de democracia deben estar relacionados con las dos formas diferentes de representación de la identidad". ¿Pero cómo es posible concebir, hoy en día, la dualidad entre gobierno y parlamento?, se pregunta Capitant. "No se puede recurrir –explica- a las viejas definiciones sobre la separación de poderes. Es sabido, efectivamente, que el Parlamento no puede legislar eficazmente si no es con la ayuda y bajo la iniciativa del gobierno, el único que está en condiciones de preparar proyectos de ley válidos y coherentes. A tal punto que se puede decir: gobernar es legislar o, al menos, dirigir la tarea legislativa del Parlamento". Capitant cita con este propósito al decano Georges Vedel: "la función del Parlamento no es la legislación, sino la crítica, el control, el consenso". "Es ésta, en el fondo, escribe Capitant, la realidad moderna. Lo que erróneamente es llamado "poder ejecutivo", y que es preferible denominar "gobierno", tiene como función dirigir la política nacional. El gobierno es la guìa política de la nación, y, a fortiori, el hombre que conduce auténticamente el Estado es el verdadero jefe del gobierno. Como dicen los ingleses, el rol del gobierno es el de ejercitar la *leadership* frente a la Cámara de los Comunes, pero también con relación a la nación".

Una crítica convergente al parlamentarismo

En las definiciones que tanto Schmitt como Capitan dan del parlamentarismo, se reconoce netamente la voluntad de éstos de limitar la posición y el papel del Parlamento. Sus escritos y sus acciones atestiguan que ellos no creían en el hecho de que el carácter público y la discusión por sí misma permitan que la fuerza y el poder permanezcan por encima como hechos brutos y conduzcan al triunfo del derecho sobre la fuerza. No estaban en absoluto convencidos de que todo progreso, incluido el progreso social, se concretara a través de las instituciones representativas, es decir, a través de la libertad regulada por las discusiones públicas del Parlamento, a través de los principios de la razón dentro de la política; Schmitt y Capitant constatan que todos los acontecimientos sociales están completamente al margen de semejante fe. La realidad de la vida parlamentaria y de la vida de los partidos políticos, así como también la de la convicción general alejan, evidentemente, a estos dos hombres de los propósitos optimistas que, a menudo, son puestos nuevamente en el principio de representación parlamentaria, como aquello que expresó Bentham, que pueden tener "el efecto de una sátira cuando son citados: el Parlamento es el lugar de encuentro de las ideas; el encuentro entre las ideas produce chispas y conduce a la evidencia".

Si el espacio público y la discusión se transformaron, en cierta medida, en una formalidad vacía y caduca en la realidad efectiva de la actividad parlamentaria, "entonces también el Parlamento, escribe Schmitt, tal como se desarrolló a partir del siglo XIX, perdió tanto la base que lo sostenía hasta hoy como su sentido último".

Tanto para Schmitt como para Capitant, se puede ser democrático y oponerse al parlamentarismo. El antiparlamentarismo democrático es, por otra parte, uno de los rasgos comunes más característicos de nuestros dos juristas. Capitant, por ejemplo, hace referencia a las posiciones de Rousseau, el cual, en su opinión, nunca dejó de provocar en Francia, de manera más o menos consciente, una protesta democrática contra el traspaso abusivo de la soberanía del pueblo al Parlamento, y más genéricamente, a los denominados representates. Para Capitant, el sentido profundo de la Constitución se puede buscar en esta protesta continua. Éste siempre es el sentido, escribe, "de la reivindicación retomada frecuentemente por el movimiento socialista y por el movimiento anarquista; en una palabra, la base del antiparlamentarismo democrático". No es a las modalidades, sino al principio del régimen representativo al que Capitant se aferra, y es en nombre de la democracia que se alza contra este último, negándole la legitimidad popular. Sus posiciones hacen referencia a las de Schmitt, quien aclara que "la fe en el parlamentarismo, en un *government by discussion*, pertenece al universo de pensamiento del liberalismo. Ésta no le pertenece a la democracia. Las dos realidades, liberalismo y democracia, deben diferenciarse para poner en evidencia la construcción heterogénea que constituye la democracia de masas moderna". Capitant, a su vez, asocia frecuentemente el parlamentarismo con el universo de pensamiento del liberalismo. "Al régimen representativo le corresponde, escribe, en el plano social, el régimen capitalista".

Las virtudes de la democracia directa

Para Capitant y para Schmitt en menor medida, la exigencia principal de una democracia es que la última palabra, o bien el poder supremo, pertenezca al pueblo. Los dos juristas tienen en común la defensa de la elección del Presidente por sugragio universal, y el rechazo de la dictadura de los partidos. René Capitant es un partidario de la democracia directa y actúa, entonces, siguiendo la implacable crítica que Rousseau había llevado a cabo en el *Contrato social* respecto del régimen representativo. Para Capitant, "la elección del Presidente por sufragio universal no sólo tiene la ventaja de darle al Jefe de Estado la base política que, en caso de faltarle, le impediría a este último poseer la autoridad necesaria para cumplir la propia función; ésta permite también, al cuerpo electoral, expresar de la manera más completa y eficaz la propia voluntad. Hasta el día de hoy (1962), el pueblo había tenido a su disposición sólo las elecciones legislativas. Ahora éste dispone de un segundo instrumento: la elección presidencial, sin hablar del referéndum, cuya importancia no hará más que crecer. Estas dos formas de elecciones –bastante alejadas para resultar una duplicación una de la otra o para dar lugar a contradicciones-representarán dos aspectos diferentes y complementarios de la voluntad nacional".

Carl Schmitt probablemente habría retomado, a su vez, esta idea de recurrir al sufragio universal directo para la elección de la más alta magistratura del Estado, es decir, de un gobierno dotado de los medios necesarios para gobernar efectivamente pero él también habría aprobado las restricciones para el ejercicio de un poder dictatorial en el sentido corriente de la palabra. "Lo que se destaca, recuerda Jean-Lois Schlegel, en relación con su lectura de los teóricos de la contrarrevolución es que, a pesar de su admiración por el decisionismo, él no los sigue, en nuestra opinión, en dos puntos esenciales: el del desencanto del mundo y el de la legitimidad, estrechamente vinculados entre ellos. Carl Schmitt, efectivamente, acepta como un hecho adquirido el desencanto del mundo y cualquier otro término, secularización u otro, con el cual se designa el proceso del "fin social" de la religión. Teórico político, discípulo de Weber, él sabe que "todos los conceptos gestados por la teoría moderna del Estado son conceptos teológico secularizados". El

punto de vista de su teología política es fundamentalmente político y, desde el punto de vista de la teoría, aquélla deriva de la ciencia política". En nonmbre de los medios de los cuales un gobierno efectivamente debe disponer, Capitant inicia su batalla de 1962 para transformar, por medio del sufragio universal, un "régimen bastardo" en una "república equilibrada y democrática".

En 1932, en su famoso artículo sobre el rol político del presidente del Reich, Capitant ya enfatizaba la importancia, con el fin de legitimar la función presidencial, de la elección por sufragio universal. Se puede considerar, escribe, "que la elección del mariscal Hindenburg en 1925 hizo triunfar una concepción infinitamente más amplia que la institución presidencial. Ebert, en cambio, había sido elegido solamente por la Asamblea Nacional, y más tarde por el Reichstag, para la prolongación de sus funciones. En 1925, por el contrario, fue aplicado el principio del plebiscito escrito en la Constitución, y Hindenburg, elegido por más de catorce millones de votos, pudo de esta manera otorgarle a su propia magistratura toda la amplitud y todo el desarrollo que habían imaginado para ésta los constituyentes de 1919".

Para Capitant, la concepción de un presidente fuerte elegido por sufragio universal ha sido una de las idas conductoras de la Asamblea Nacional y, sobre todo, de Hugo Preuss, que fue, en su opinión, el verdadero autor de la Constitución alemana, si bien la extensión adoptada por la institución presidencial, después de la elección por sufragio universal de 1925, es más una innovación que un retorno a las fuentes de Weimas. "Es curioso que el teórico más brillante de esta interpretación constitucional, el profesor Carl Schmitt, sea precisamente hoy el sucesor de Preuss, en su cátedra de Berlín".

Se encuentran, tanto en Schmitt como en Capitant, los mismos análisis sobre el significado profundo del presidente del Reich elegido por sufragio universal. Como más tarde en el caso de De Gaulle, Hindebnburg representa para Capitan a la nación del mismo modo que el Parlamento y, al mismo tiempo, la representa de manera diferente, es decir, la representa como unidad, mientras que el Reichstag refleja mejor el federalismo alemán.

La necesidad del referéndum

Es muy instructivo observar la explosión de la legalidad legislativa cerrada y la diseminación de las fuentes de legitimidad, hecho que se debe al progreso en la mentalidad general de la idea del referéndum respecto de la institución parlamentaria. Schmitt, en 1932, veía allí la principal tendencia política del mundo contemporáneo. Para él se trata, como más tarde para Capitant, de una ruptura que anuncia la agonía del liberalismo del siglo pasado, fuente de nuevos conflictos. Efectivamente, la diferencia entre el sistema parlamentario y el sistema del plebiscito o del referéndum, es insuperable. "El referéndum –escribe Julien Freund- es la expresión de una voluntad puntual, que se impone al instante, con una legitimidad que el liberalismo no puede discutir, ya que ésta expresa la voluntad directa de todo un pueblo. No es éste el caso del Parlamento que, en cambio, es elegido con una determinada duración, que puede revisar las decisiones tomadas por sí mismo anteriormente y someterlas a una nueva deliberación. El Parlamento se demuestra, en estas condiciones, como el legislador común que se ocupa de los asuntos corrientes, mientras el referéndum introduce una legislación extraordinaria y singular".

René Capitan nunca dejó de enfatizar la gran diferencia, en su opinión, que distingue el plebiscito del referéndum. "Si el plebiscito –escribe- es el instrumento del cesarismo, el referéndum, por el contrario, es la expresión más perfecta de la democracia". Para Capitant el plebiscito implica que el pueblo abdique a su soberanía para ponerla en manos de un hombre, mientras el referéndum, por el contrario, permite ejercitar la soberanía al pueblo mismo sin intermediarios. Se trata, tanto para Schmitt como para Capitant, de la institución por excelencia de la democracia directa. El referéndum permite al pueblo resolver por sí mismo una cuestión cuya importancia es tal que supera la competencia normal del

Parlamento, y que el Presidente no quiere resolver solo. En el pasado, escribe Capitant, "la III y IV República se habían quedado fijas en la concepción más restringida de 1789 que, condenando la democracia directa, le atribuye toda la soberanía al Parlamento"; hoy en día, para Schmitt, nos encontramos en una "situación intermedia" que se caracteriza por la coexistencia de las dos legitimidades, una parlamentaria, la otra por referéndum. "Es necesario notar, escribe Julien Freund, que el desarrollo de la política después del siglo pasado avanzó en el sentido de un rechazo del sistema general de normas como única fuente de la legitimidad. La nueva mentalidad tiende a la yuxtaposición "del sistema de legalidad parlametnaria y de la legitimidad del plebiscito". El sistema liberal del siglo XIX generó una "explosión pluralista" que paraliza el Estado de modo tal que los compromisos entre los partidos reemplazan a las leyes y se negocian para obtener beneficios para los partidos, sin ninguna consideración hacia la jerarquía de las urgencias y de las prioridades. Dentro de este juego, el Estado se transformó en una simple "configuración social" que niega los imperativos de la política y que, entonces, todo lo mezcla, excepto lo que es esencial para el Estado". En el fondo, el apoyo de Schmitt y Capitant hacia el referéndum no está al servicio del Estado, sino al servicio del restablecimiento de la política, con sus prerrogativas y sus limitaciones.

Tanto Schmitt como Capitant eran favorables a la institución del instrumento del referéndum, pero no al sistema del plebiscito. Recordemos su fórmula: el orden exige normas y decisiones, lo que equivale a decir que un sistema puramente decisivo es màs caduco que un sisrema exclusivamente normativo. "En este sentido, precisa Julien Freund, que Schmitt no puede ser considerado un liberal en la doctrina, dado que la decisión es reguladora, del mismo modo que la norma. Él no era solamente un doctrinario, sino un hombre atento a las situaciones, mientras que toda doctrina impulsa al dogmatismo. Por el contrario, él ha sido siempre partidario de un régimen que esté en grado de garantizar todas las posibilidades de libre expresión respecto de los imperativos de la política. Él era favorable al referéndum, no sólo porque pensaba que este último restablece los derechos de la voluntad y de la decisión contra la uniformidad del legalismo racionalista, sino principalmente porque éste abre un campo hacia la libertad, un espacio hacia la liberación, frente al monopolio y al sistema cerrado del legalismo normativista (…). En la opinión de Schmitt, el referéndum ofrece la posibilidad de desbloquear una situación –tal como Capitant afirmará con insistencia en la época de la guerra de Argelia- y de prevenir, si es necesario, las amenazas en una situación excepcional, que generalmente sobreviene a causa de una carencia en el espíritu de decisión. Toda su obra se basa en esta preocupación, si bien él mismo no haya sido, más tade, fiel a esta postura suya. Su reputación ha sido empañada por este tema".

La homogeneidad necesaria

Entre Schmitt y Capitant existe una relación evidente entre el pluralismo parlamentario y el debilitamiento de la autoridad estatal por una parte, y la amenaza de guerra civil por la otra. En el sistema liberal, el Estado no es más que un árbitro puesto a conciliar los intereses divergentes. Cuanto más se aleja la política de sus instancias tradicionales, más se halla el Estado privado de su justificación esencial de organizar la sociedad de manera unitaria, y más se avanza hacia una situación de encubierta guerra civil. A su modo, el liberalismo reinstaura el Estado natural: la guerra de todos contra todos.

Toda práctica democrática debe tender hacia la identificación de los puntos de vista de gobernantes y gobernados. Para Capitant, esta identidad no puede establecerse si la democracia política no se prolonga en la democracia social. "Así como la democracia política consiste en devolverle al ciudadano la soberanía que éste le ha transferido a los partidos o a los elegidos, del mismo modo la democracia social conssite en la reintegración del salario, la libertad y la propiedad, de los cuales los priva en forma abusiva el contrato de trabajo". Capitant, que quiere eliminar de las relaciones sociales la heteronimia, se

compromete, a fines de los años sesenta, en la lucha por la participación. Probablemente, esto lo habría conducido a anticipar, junto a Loichot y Vallon, la cogestión, o quizá, la autogestión misma. La muerte, que le llega el 23 de mayo de 1970, pondrá fin a su camino "heterodoxo".

Democracia y participación

Para Schmitt y Capitant la homogeneidad de un pueblo (que sería una equivocación el hecho de considerarlo en términos estrictamente biológicos) es un presupuesto esencial para la expresión de una verdadera democracia. Para Schmitt, la democracia puede ser solamente popular, no en el sentido proletario, sino en el sentido en el cual el sistema político consagra la unidad política de un determinado pueblo. La homogeneidad, siempre cuestionada por el liberalismo económico es, tanto para Schmitt como para Capitant, una condición necesaria, aunque no suficiente, para que todos los ciudadanos puedan participar en la designación de gobernantes cuya opinión sea idéntica a la propia. Schmitt recuerda que una homogeneidad tal tambièn está en la base de la voluntad general, tal como la concibe Rousseau (la n oción de voluntad general era, para este último, perfectamente contradictoria con la idea de una sociedad libremente elegida por contrato).

A menudo se ha definido a Carl Schmitt como un conservaor, "demoledor de ilusiones", y a René Capitant como un gaullista de izquierda, "fiel y sombrío". Quizá sería màs justo inscribir a estos dos juristas dentro de una filiación constitucional, al mismo tiempo revolucionaria y contrarrevolucionaria, ya que estas dos corrientes de pensamiento tienen en común, al igual que los dos pensadores, un idéntico desprecio por el orden liberal y burguès. Si hay que individualizar, entonces, un punto de unión entre ellos, hay que buscarlo en Rousseau, el primero entre los modernos en haber puesto énfasis en las insuficiencias de la representación parlamentaria y en las virtuales de la democracia directa.

La democracia federalista

Sergio Fernández Riquelme

1. Introducción. Libertad y tradición en la obra de López Amo

El estudio de la obra del jurista de Estado Ángel López-Amo y Marín [Alicante 1917-Washington 1956], que fuera Catedrático de Historia del Derecho en Valencia y Santiago de Compostela y de Derecho Político en el Estudio General de Navarra (en la actualidad Universidad de Navarra), y preceptor del Príncipe de España (el actual rey Juan Carlos I), nos desvela la conexión no siempre advertida entre Tradición y Libertad en la configuración histórica de la forma política estatal, y en especial en sus manifestaciones corporativas.

Desde un principio de alto calado espiritual ("el principio aristocrático"), a la manera de nuestro insigne Ramiro de Maeztu [1875-1936], y que recorre toda su obra, López-Amo desarrolló, en última instancia, una tesis sobre la "*Monarquía de la reforma social*" fundada en una organización política corporativa: la democracia federalista. Tesis de radical actualidad, ante la evidencia empírica de los límites funcionales e ideológicos del *Welfare State,* que en su génesis fue concebida como trasunto del nuevo horizonte al que debía asomarse la Tradición hispana, portadora de los verdaderos principios liberales contenidos en la teoría orgánica de la sociedad, a través de un sistema jurídico-político de base corporativa (*rectius democracia federalista*). López-Amo[1], jurista político de sólida formación, ha dejado, pues, para la Historia de las ideas político-sociales hispanas[2] una doctrina, la "*democracia federalista*" fundada en la que consideraba como la "*auténtica libertad*" humana: la libertad de las comunidades sociales naturales[3].

2. Fundamento de la Democracia federalista: "el principio aristocrático"

Su visión organicista de la Democracia aparece dibujada, en sus planteamientos jurídico-políticos e históricos, a lo largo de sus principales estudios sobre la legitimidad social y ética de la política. En estos estudios López-Amo demostraba el carácter verdaderamente "*liberal*" y la naturaleza corporativa de un tradicionalismo hispano necesitado de su justa recuperación intelectual, y fundado en el que denominó como "*principio aristocrático*".

En su obra *Insignis Nobilitas* (1950), bajo las enseñanzas de Tácito [55-120], la sociología de G. Simmel [1858-1918] y la Monarquía social de Lorenz von Stein [1815-1890], determinó el contenido de este gran "*principio aristocrático*". Para ello examinó los principios rectores de la vida social de la Aristocracia en sus orígenes y su disolución, las causas de su aparición y las consecuencias de su eliminación. No era "*un canto estéril*" al pasado, sino la reivindicación "*del respeto de quienes durante siglos han hecho la historia de la humanidad (…) sin olvidar que todavía representan una reserva de virtudes sociales para el porvenir si sabe realizar todo el sentido de aquella frase de Juan Vázquez de Mella [1861-1928]: que no importa que los caballeros sean mendigos, con tal que los mendigos sean caballeros*".

Para López-Amo, la descalificación contemporánea del "*valor social de la aristocracia*", de los "*méritos del pasado*" era la descalificación misma del organicismo social. Esta crítica, obra contemporánea de la "*igualdad política*" y el prejuicio democrático sobre el principio hereditario de las aristocracias, daba preferencia al mérito individual sobre el valor social de la clase, lo que desnaturaliza la imagen de la esencia y función de la aristocracia. El igualitarismo, al aspirar a la superación de la creencia en el origen divino del poder y en los medios orgánicos de ordenación social, fundaba y justificaba el poder político en los conceptos de libertad e igualdad; la filosofía racionalista del siglo XVIII determinó que no existían otros fundamentos del poder ni otras bases para la organización jurídico-política. No tenían fundamento y posibilidad en futuro, gobiernos que no fueran democráticos; la herencia aristocrática o la solución dictatorial quedaban fuera del juego del poder.

En el artículo *Estado Medieval y Antiguo Régimen* (1950), resumen de su conferencia en el Ateneo de Madrid (en el ciclo *Balance de la cultura moderna y actualización de la tradición española*), elaboró un estudio completo sobre la evolución de la forma política estatal de los inicios de la época medieval hasta los estertores de la edad moderna, mostrando la importancia de la profundización en la Historia como campo de experimentación científica. En este tránsito histórico, López-Amo vio como, por efecto de una revolución encarnada en la soberanía nacional, se cerró una etapa de perfecto equilibrio entre las libertades propias comunidad social y la legitimación del poder político. La reforma social, evolución gradual y lógica del sistema estamental dirigido por la Monarquía absoluta, dio paso a una revolución social que "*no vino ni a corregir ni a sustituir un orden caduco*", simplemente "*cambió el sujeto de la dominación social*". La lucha de clases y la dictadura de clases fueron los efectos de esta mutación, que cerraba "*el más largo y brillante periodo de la cultura occidental*".

Mientras, en *Burguesía y Estilo burgués* (1956) analizaba el triunfo político de la burguesía "*productora de ideología*" frente a la verdadera libertad, encarnada en el valor social de la Aristocracia, la modernización de la Monarquía del Antiguo Régimen y la constitución orgánica de la sociedad (tesis completada en *Sobre el Estudio profundo de las revoluciones*, 1956). Pero su análisis cuestionaba las bases de ese triunfo: pese a que la burguesía había conducido al "*extraordinario progreso en la técnica y en la economía*", había fracasado estrepitosamente como clase política dirigente, al sumarse a empresas revolucionarias o reaccionarias que inventaban nuevas formas o sistemas de gobierno. "*Ni la justicia social ni el orden político han sido precisamente un triunfo que pueda apuntarse la burguesía*"; la miseria y la amenaza del proletariado eran ejemplos palmarios.

En *El proletariado y el problema social* (1953), analizaba las raíces de la Cuestión

social nacida del triunfo del Estado burgués. "*El hecho de que haya muchos miles, muchos cientos de miles de hombres que no poseen los medios elementales indispensables para realizar en su familia el más modesto ideal de felicidad humana conmueve a cualquiera que se entere de ello. Durante muchos años, sin embargo, no ha conmovido a nadie*". Esta era una realidad que la burguesía industrial y capitalista ni supo ni quiso solucionar, sin atisbar "la gravedad del problema", viendo solo al proletariado "*en su aspecto revolucionario explosivo, es decir, lo vieron cuando ya era enemigo, y quizás era enemigo porque nadie lo había visto antes de otra manera*". Ante esta actitud abstencionista, cuando no obstruccionista, López-Amo observaba como "*proletariado se fue a buscar la solución por su cuenta a otro lado, en una nueva concepción del mundo y de la Historia, una nueva doctrina económica y una nueva práctica revolucionaria*".

Frente a la doctrina revolucionaria del Socialismo y al intervencionismo liberticida del Estado, López-Amo reivindicaba de nuevo el organicismo social. "*Si la sociedad no renueva su concepción del hombre y de la vida, si no enriquece sus disposiciones espirituales con respecto al individuo y a la comunidad, no será más fecunda la actual generosidad que al anterior egoísmo*". La clave de esta renovación estaría en las "*comunidades naturales*", disueltas por un liberalismo burgués que "*fundó todo en el supremo valor del individuo. Consecuentemente, rompió todas las ataduras que ligaban al hombre a algo trascendente*". Según López-Amo, "*el individuo fue separado de Dios, pero fue separado también de sus semejantes*". Y esta renovación se concretaba en una "*vida social-corporativa de la empresa*" –siguiendo las tesis falangistas de José Antonio Primo de Rivera- ligaba de nuevo al trabajador a su familia y a la obra de su trabajo, devolviéndole su personalidad. El pensamiento corporativo inspiraba soluciones como los sindicatos verticales o la corporación autónoma, creados para superar la oposición de los campos antagónicos y "*establecer en su lugar la cooperación de todos los elementos que integran una rama de la producción*". Con ellos se recuperaba "*el campo de los servicios como base de la nueva comunidad*".

3. La democracia federalista

En *Algunos aspectos de la doctrina española en torno al federalismo* (1948), encontraba en la tradición foral y corporativa española, frente al falso federalismo republicano y jacobino, la esencia de la *libertad real e histórica.* La experiencia española le mostraba que la libertad no era la simple participación en el gobierno o elegir a quién manda: "*la libertad no depende de la posición en el gobierno, por encima del pueblo o salido de él, sino de la organización social considerada en sus relaciones con el poder público*". La verdadera libertad, orgánica y jerárquica, era el "*medio para limitar el poder absoluto nacido de la Reforma protestante y sacralizado por la Revolución francesa*".

La "*libertad real*" de López-Amo residía en la conexión entre el liberalismo social y la tradición comunal: por ello, en primer lugar, compartía con los "*liberales sociales*" la máxima de que "*el individuo no está hecho para el Estado*" (B. de Jouvenel [1903-1987], E. Renan [1823-1892]); pero se diferenciaba al apuntar que el hombre solo "*estaba hecho para Dios*" y "*ha de vivir dentro de una serie de grupos sociales, con cada uno de los cuales debe tener deberes ineludibles*". La tradición cristiana determinaba la moral y autonomía de estos "*cuerpos sociales*", y a través de ellos, la dignidad y evolución de la forma política estatal, como se vio desde la época medieval. Y a su juicio, "*el triunfo de la libertad política formal hizo tabla rasa de la estructura social y política del pasado real, y convirtió al Estado en un poder ilimitado. Se eliminaron los tradicionales diques a su actuación, quedando aislado el ciudadano y sin respeto la constitución histórica de la Nación; solo Suiza supo combinar la libertad política con la libertad de los cuerpos sociales intermedios*".

*Los caminos de la libertad (*1947) comenzó el desarrollo de su tesis corporativista desde una previa delimitación de la noción de libertad. Frente a una "libertad formal", basada de manera exclusiva, en que "el gobierno supremo del país deriva de la voluntad del pueblo, que elegía a un Presidente o a unos Parlamentos en unas elecciones, López-Amo apelaba a la auténtica noción: la" *libertad real*". Partiendo de las tesis del teólogo protestante suizo Emile Brunner [1889-1966], oponía a la

"*democracia formal*", donde el poder del Gobierno y de su aparato estatal se convierte en todopoderoso frente al individuo, estando la libertad y la justicia a merced de la mayoría de votos, una "*democracia real*", histórica y federal presente ya en el tradicionalismo político hispano (J. Balmes [1810-1848], E. Gil Robles [1841-1908], J. Donoso Cortés [1809-1853]).

En la Tradición católica y foral nacional encontraba el ejemplo para demostrar al mundo la esencia filosófica abstracta del concepto individualista llamado "*libertad política*"; ésta, basado en la idea de directa intervención del hombre en el gobierno de la comunidad, se oponía al concepto tradicional de "*libertad real e histórica*", fundada en la autonomía de las comunidades inferiores. La tradición le mostraba un tiempo en que el poder del Estado se encontraba separado del resto de personalidades (individuales y sociales), que negociaba con ellas y respetaba su esfera autónoma. Pero este Estado, el Estado medieval, cayó ante la toma del poder por una "*sociedad ontologizada*", que identificó Estado y Nación, y convirtió a ésta en exclusiva soberana con capacidad "*para legislarlo todo*". Nacía un Estado moderno como encarnación misma del Derecho; frente a él no existían otras personalidades jurídicas, y ante la persistencia de grupos y clases en el seno de la Nación, este Estado buscó la unidad necesaria mediante una rigurosa centralización, y mediante el predominio de una clase social sobre el resto (la burguesía). Pero ambas soluciones eran, para López-Amo, "*la negación de la libertad*".

En este texto capital de su pensamiento organicista, López Amo partía de que "*hay dos maneras de concebir la libertad. Ambas aparecen frecuentemente unidas en la imaginación popular, y en nombre de las dos se han hecho revoluciones románticas. En la actual situación política de los Estados europeos, la diferencia entre estos dos conceptos de libertad constituye el punto capital de la lucha entre partidos*". Ahora bien, "*libertad*" significaba cuando el ser humano "*se siente libre cuando su esfera personal, familiar y profesional no está invadida por el Estado, Este ideal se realiza cuando dentro del Estado hay muchas células autónomas, fronteras que el Estado respeta. En otras palabras: cuando el Estado no es totalitario*".

"*La libertad no depende de la posición del gobierno, por encima del pueblo o salido de él, sino de la organización social considerada en sus relaciones con el poder público*". Para López-Amo, existen pues la "*libertad formal*" y la "*real*". La primera libertad "*no consiste en el disfrute de un campo de autonomía personal o social, sino en el hecho de tener una participación en el gobierno. El individuo es libre porque le manda quién él ha designado, independientemente de que le manden más o menos cosas. De esta manera podían considerarse libres el ciudadano francés del tiempo de Luis Felipe o el español de la segunda República, el alemán sometido a Hitler o el inglés que votó por el actual régimen laborista*". Los defensores de esta primera noción "pueden separarse en dos grupos: los herederos del liberalismo clásico y los que mantienen una concepción cristiana de la vida, cada uno de ellos con diferencias fundamentales respecto al otro. Puede añadirse un tercer grupo, integrado por quienes, sin ser muy liberales ni muy cristianos, rechazan la creciente injerencia del Estado en todos los terrenos de lo que consideran su dominio privado".

Siguiendo a Benjamín Constant, señalaba que bajo esta idea, "*la vida privada del hombre moderno es mucho más amplia que la del sobrio espartano o el hospitalario ateniense*". Y en cambio, para López-Amo señalaba que:

> "*su intervención en la vida pública es infinitamente más pequeña, reducida como está a un voto cada cuatro o cinco años, perdido, por lo demás, entre muchos millones de votos, Tan insignificante es su participación que muchos son los que se desentienden de ella y sólo la recuerdan en situaciones muy críticas. Evidentemente, el cambio de una libertad por otra es un trato que no conviene al hombre moderno. Y, sin embargo, el trato se ha cumplido. Constant lo temía cuando criticaba duramente el pensamiento de Rousseau. Las consecuencias que iba a traer este sistema eran la total sumisión del ciudadano para que la nación triunfe y que el individuo se convierta en esclavo para que el pueblo sea libre*".

Por ello, López-Amo señalaba que "*este programa se ha realizado hasta en sus detalles, de tal manera que al género de libertad que expusimos primero, ya no nos atreviéramos a llamarle libertad moderna en oposición a la antigua*". Era el triunfo de "*la metodología jurídica moderna*", que "*señala el paso de las doctrinas individualistas (voluntad general, derechos subjetivo) a las de la supremacía del Estado*", donde "*el individuo ha desparecido de la escena*". Incluso López-Amo subrayaba que:

"*las libertades individuales les parecen ya no solo anacrónicas, sino egoístas y perniciosas. ¿Quién podrá conceder valor a su vida, a su hacienda o a su familia, cuando debe sacrificarse y morir por su Estado?. La Patria exige a veces esos sacrificios y no hay hombre que los niegue. Pero el Estado moderno los exige siempre, en frío, y se le dan a disgusto o se los toma por la fuerza. No hay más libertad que la que él concede*".

Pero frente a esta "*falsa libertad, entronizada por los grandes Estados modernos, socialistas o no (...) gigantescas unidades políticoeconómicas con fines propios que alcanzar*", era necesario recuperar esa noción de libertad fundada en el bien común y la libertad de sus ciudadanos. "*El liberalismo* - apunta López-Amo- *cree que el individuo no está hecho para el Estado, y seguramente tiene razón. Cree asimismo que el individuo necesita del Estado, pues sin él no podría subsistir, y tiene razón nuevamente. Plantea con relativa exactitud las relaciones entre la autonomía individual y la autoridad del Estado, concluyendo que esté debe reducirse al mínimo indispensable y que también hay que poner límite a las leyes. Ahora bien, ¿qué normas establecerán este orden, qué autoridad lo vigilará?. La Ley, el Estado. ¿Y quién podrá ponerles límites?. Sólo los mismos individuos, pues el Estado no reconoce superior ni por encima ni por debajo; sólo los mismos individuos en cuanto de ellos emana la voluntad legisladora del Estado. La libertad deja de ser un bien absoluto y ella determina la extensión de la libertad. ¿Quién asegurará la fidelidad de la mayoría a la causa de la libertad?*".

Siguiendo a Montesquieu, Emil Brunner y Bertrand de Jouvenel, López-Amo apuntaba que la libertad es "*el bien más precioso; luego no es el más necesario. Los bienes más elementales, de primera necesidad, no tiene valor económico, como el agua o el aire. La necesidad de la libertad sólo se siente cuando están a cubierto otras necesidades más perentorias, tales como la subsistencia, seguridad, bienestar. En épocas turbulentas de la Historia, hemos visto hombres, familias y pueblos cambiar gustosamente su libertad por la protección de un poderoso. Exactamente igual que modernamente las clases trabajadoras cambian su libertad (que es para ellas indefensión) por la tutela providente de un socialismo estatal*”.

López-Amo señalaba consecuentemente que "*si esto es así desde el punto de vista económico, no es menos interesante desde el punto de vista político*". La libertad suponía, en su esquema, una voluntad de autonomía frente al poder y una fuerza para hacerla respetar, ambas patrimonio de las familias aristocráticas. En sus orígenes históricos, contrariamente a la concepción individualista igualitaria de los liberales, la libertad no era una condición general de la persona, sino un privilegio de pocos. Estos pocos no consentirían, para López-Amo la formación de un poder soberano, “*porque ellos son fuertes en la república, aman la libertad porque no necesitan recibir la seguridad ni los medios de subsistencia de manos de nadie, pueden hacer respetar la libertad porque la educación y las costumbres, patrimonio de la aristocracia, aseguran siempre una conducta digna*”.

López-Amo apuntaba al respecto que “*la Libertad era un sistema de clase; descansaba enteramente sobre el postulado de que los hombres usarían de su libertad de una cierta manera. Se fundaba sobre el hecho observable de que ciertos hombres, los hombres de cierta clase, en virtud de caracteres adquiridos y susceptibles de ser conservados, se comportaban efectivamente de esta manera*”. Para sostener esta afirmación, López-Amo señalaba que Jouvenel, refiriéndose principalmente al

patriciado y nobleza de Roma, señalaba que la libertad era "*la misma entre los bárbaros, plusque ibi boni mores valent quem alibi bonae leges, como dice Tácito!”.* Así, la virtud, la riqueza y la libertad eran "*originariamente el atributo de la aristocracia*"; por ello, en el “*duelo milenario entre la Soberanía y la Libertad, ésta agrupó a la aristocracia; aquélla, a la plebe. El interés igualitario de la plebe coincide con la tendencia absolutista del poder. Ambos llevan a la destrucción de los poderes intermedios y al absolutismo del Estado, sea bajo una forma monárquica, sea bajo una forma democrática*”.

Pero para López-Amo, la generalización del sistema de libertad sólo podía hacerse mediante una “*aristocratización de la plebe*” que la hiciera participar de los mismos bienes y educación política de la aristocracia. Es el fenómeno de la historia inglesa, “*donde el pueblo se agrupó en torno a los señores frente al rey, mientras en el continente ocurrió lo contrario, En España, el sistema de la libertad triunfó en Aragón, donde hasta los ciudadanos eran infanzones. Por el contrario, la situación actual en bien distinta. La aristocracia ha desaparecido y la mayoría del pueblo no posee nada. Lo único que posee es una participación en poder igual para todos. Ha cambiado el signo de la lucha entre el poder y la libertad; ya no es una defensa frente al poder, sino una lucha por el poder*”.

Por ello apuntaba que "*la tesis de Jouvenel es exacta: la noción que nos formamos de la libertad no es una noción filosófica, sino un recuerdo social*”, el recuerdo de la libertad aristocrática de otras edades, que hoy ya no es posible. Y ésta era la noción que de la libertad tenía Benjamín Constant. Así señalaba López-Amo que *“por donde, dando la vuelta a su razonamiento, resulta de que la libertad verdadera era la de los antiguos y la libertad política (?) la de los modernos. En el mismo sentido se expresaba en pleno siglo XIX otro liberal que, a diferencia de Constant, no era igualitario. La civilización, para Renan*[4]*, ha sido una obra aristocrática, lo mismo en su conservación que en su origen, impuesta al pueblo muchas veces por la fuerza*”. La Libertad, que es una de sus adquisiciones, “*se obtiene por pequeñas conquistas locales, por reformas lentas…”. Por ello “la equivocación de Francia consistió en proceder filosóficamente cuando había que proceder históricamente, y fundó la libertad por la soberanía del pueblo*”. “*El Estado así establecido a la francesa es demasiado fuerte; lejos de garantizar todas las libertades, las absorbe todas*", concluía López-Amo.

En este sentido para López-Amo “*la intromisión de la filosofía en la marcha histórica de los derechos políticos se debe a otra gran diferencia entre los Estados antiguos y los modernos. En aquellos no había más que una causa de revoluciones, la ambición del poder político. En éstos, como herencia de la Reforma, hay otra mucho más importante, la ambición del poder religioso, que se traduce en el orgullo de las doctrinas y la dominación sobre los espíritus*”. Este planteamiento del problema tenía para el jurista “*la incomparable ventaja de plantear a su vez el de los límites del poder. La limitación del poder, y por tanto la libertad, no puede realizarse más que por la existencia de otros poderes autónomos en la sociedad. El individuo, en efecto, no está hecho para el Estado, sino sólo para Dios. Ha de vivir, eso sí, dentro de una serie de grupos sociales, frente a cada uno de los cuales tiene deberes ineludibles. Pero tiene también frente a ellos una libertad que no se funda en el goce de un bienestar material, sino en su dignidad y en sus fines de hombre*”.

Por ello, en atención a una y a otros, las comunidades sociales inferiores debían para López-Amo “*el mismo derecho a la existencia que el propio Estado, Éste no es más que un medio, el más importante entre otros, para la consecución del fin humano temporal*”. En estos organismos intermedios “*parece estar* -para López-Amo- *hoy día la única defensa de la libertad contra el poder. Por eso Emil Brunner, refiriéndose a la democracia, distingue dos tipos de ella, correspondiente a las dos clases de libertad que hemos descrito*”.

Así pues, la *democracia formal* reconstruida consistía, simplemente, "*en que el gobierno supremo del país emana de la voluntad del pueblo. El pueblo elige a un presidente o a unos parlamentarios de los que saldrá el gobierno. Este aparato gubernamental es en adelante todopoderoso frente al individuo*". Este esquema constitucionalizado, pone, como demuestran los hechos del presente político occidental, las "*dos condiciones esenciales de la democracia: la libertad y la justicia*"; *más aún,* "*la libertad, en muchos casos, no existe*" sentencia López-Amo, y "*la justicia, puede estar representada por la mayoría de votos*

y puede no estarlo". Esta visión, compartida por el teólogo protestante suizo (Brunner), y por el tradicionalista católico (López-Amo), demostraba, teóricamente, como "*la democracia formal puede ser buena y puede ser mala*". Es la contingencia, histórica y vital, de lo político.

Aquí aparecía en toda su esencia la propuesta de la *democracia federalista,* donde "*lo importante es que hay una serie de instancias intermedias entre el poder y el individuo, de las cuales las principales son, en Suiza, los Cantones. Cada uno de los grupos autónomos no puede temer injerencias de la voluntad soberana representada por la mayoría de los votos del país*". Y como apuntaba Brunner era el antídoto social y tradicional frente al Estado totalitario. Pero López-Amo puntualizaba que "*no hay que confundir Estado totalitario y Dictadura. En los países democráticos, dice, la tendencia dominante es la del totalitarismo, sin ningún menoscabo para la democracia formal*". Así se demostraba como "*el Estado totalitario sobre una base democrática*", estaba "*abocado a una dictadura, si es que antes la democracia formal no llevó a la anarquía*". Por ello, "*en sentido inverso, la dictadura no es necesariamente totalitaria. Contradice la libertad en cuento impone sin el consentimiento popular un gobierno, pero este gobierno puede respetar muchas libertades individuales y corporativas. La dictadura es un mal, pero no el mayor; el mayor es el Estado totalitario, tanto dictatorial como democrático*".

Ésta era la urgencia del federalismo tradicionalista y organicista, teniendo como modelo a la Suiza de Brunner, pero en sentido amplio que "*implica la descentralización, la ordenación de grupos y autoridades a sus verdaderos fines y el respeto a la naturaleza del hombre y de la sociedad*". De esta manera, esta naturaleza social federalista "que protesta siempre de la opresión del Estado, es la garantía de la verdadera libertad. Así concluía López-Amo, que "*no extrañe, pues, que en medio del fabuloso crecimiento de los Estado, cuando se piense en federaciones europeas, socialistas o burguesas, que concentran cada vez más poder y dejen menos libertad, haya quienes se acuerden de revalorizar la libertad, a costa, sin duda, del Estado y del poder*".

Finalmente, en *Las Cartas académicas a un príncipe joven* (1955-1956), publicadas en La Vanguardia en 1966, son el testimonio póstumo de las enseñanzas de López-Amo a su antiguo alumno y futuro Rey, D. Juan Carlos I. En ellas, López-Amo no sólo las reflexiona sobre el "*hecho político*" (en especial sobre la legitimidad histórica y la necesidad de modernización), sino que aportó algunos elementos jurídico-políticos necesarios para la instauración monárquica. Así recorrió el "*Concepto de monarquía y las clases sociales*", los "*Trabajos y preocupaciones del Monarca*", la "*Razón y principio de la autoridad*", el "*Concepto y valor de la igualdad*", "*Sobre el origen del poder*", el "*Origen popular del poder*", o el "*Cambio de dueño en el Estado*". Las tesis en ellas contenidas incidían en la oportunidad de instaurar una forma política monárquica capaz de aprender la lección de la historia y de la política, y fundada en la legitimidad de la libertad de las "*comunidades naturales*".

Pero López-Amo no llegó a ver la dirección y el contenido de la final instauración de la Monarquía de su antiguo pupilo; falleció en accidente de tráfico en Wordfordsburg (EEUU) en 1956, cuando preparaba la segunda edición de *La Monarquía de la Reforma social*, a la edad de 39 años.

4. Conclusiones

La prematura muerte de Ángel López-Amo fue, quizás, la premonición de un cambio político que no tardaría en llegar, y que como advierte el profesor Bastos Boubeta, cortó de raíz una de las más prometedoras líneas de renovación de la tradición política española, genuinamente liberal, y llegó a simbolizar, posiblemente, el complejo doctrinal que acusa la derecha política española a inicios del siglo XXI. Pero la "*verdad histórica*" de sus enseñanzas e ideas, de la polémica "*democracia federalista*" de López-Amo recogida en estos textos, nos marca una dirección perdida en el estudio del fenómeno de la legitimación del poder político.

© La Razón Histórica, nº4, 2008 [23-28], ISSN 1989-2659, Instituto de Estudios Históricos y Sociales.

Tres modelos de democracia Sobre el concepto de una política deliberativa

Jürgen Habermas

Conectando con los trabajos de Frank Michelman, profesor de Teoría del Estado en la Universidad de Harvard, voy a comparar la compresión liberal con la compresión republicana de la política, y partiendo de una crítica al tipo de renovación del "republicanismo" que representa Frank Michelman, voy a desarrollar un concepto procedimental de política deliberativa.

I. Modelo republicano de la democracia versus modelo liberal de la democracia

a) Conceptos de ciudadano

b) Concepto de derecho

c) Naturaleza del proceso político

II. Una alternativa

a) Contra un estrechamiento ético de los discursos políticos

b) Comparación de los tres modelos

I

La diferencia decisiva consiste en la comprensión del papel del proceso democrático. Según la concepción liberal, este proceso democrático cumple la tarea de programar al Estado en interés de la sociedad, entendiéndose el Estado como el aparato que es la administración pública y la sociedad como sistema del tráfico de las personas privadas y de su trabajo social, estructurado en términos de economía de mercado. La política (en el sentido de la formación de la voluntad política de los ciudadanos) tiene la función de agavillar e imponer los intereses sociales privados frente a un aparato estatal que se especializa en el empleo administrativo del poder político para conseguir fines colectivos. Según la concepción republicana, la política no se agota en tal función de mediación; sino que es elemento constitutivo del proceso social en conjunto. La política es entendida como forma de reflexión de un plexo de vida ético (en el sentido de Hegel). Constituye el medio en el que los miembros de comunidades solidarias de carácter cuasi-natural se tornan conscientes de su recíproca dependencia, y prosiguen y configuran con voluntad y conciencia, transformándolas en una asociación de ciudadanos libres e iguales, esas relaciones de reconocimiento recíproco con que se encuentran. Con ello la arquitectónica liberal de Estado y sociedad sufre un importante cambio: junto con la instancia de regulación jerárquica que representa la jurisdicción del Estado y la instancia de regulación descentralizada que representa el mercado, es decir, junto al poder administrativo y al interés privado, aparece la solidaridad como una tercera fuente de integración social. Esta formación de la voluntad política de tipo horizontal, orientada hacia el entendimiento o hacia un consenso alcanzado argumentativamente, habría de gozar incluso de primacía, tanto si se consideran genéticamente, como si se las considera desde un punto de vista normativo. Para la práctica de la autodeterminación ciudadana se supone una base social autónoma, independiente tanto de la administración pública como del tráfico económico privado, que protegería a la comunicación política de quedar absorbida por el aparato estatal o de quedar asimilada a la estructura del mercado. En la concepción republicana el espacio público político y, como infraestructura suya, la sociedad civil, cobran un significado estratégico pues tienen la función de asegurar a la práctica del entendimiento entre los ciudadanos su fuerza integradora y su autonomía. Con esta desconexión de la comunicación política respecto de la sociedad económica, se corresponde una reconexión del poder administrativo con el poder comunicativo que dimana de la formación política de la opinión y la voluntad común.

Voy a señalar algunas consecuencias que, para la valoración del proceso político, se siguen de estos dos planteamientos que compiten entre sí:

En primer lugar se distinguen los respectivos conceptos de ciudadano. Conforme la concepción liberal, el status de los ciudadanos viene definido por los derechos subjetivos que los ciudadanos tienen frente al Estado y a los demás ciudadanos. Como portadores de derechos subjetivos los ciudadanos gozan de la protección del estado mientras persiguen sus intereses privados dentro de los límites trazados por las leyes. Los derechos subjetivos son derechos negativos que garantizan un ámbito de opción dentro del cual las personas jurídicas quedan libres de coacciones externas. Los derechos políticos tienen la misma estructura. Dan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de modo que éstos puedan al cabo (a través de las elecciones, de la composición del Parlamento y del gobierno) agregarse con otros intereses privados, hasta formar una voluntad política que sea capaz de ejercer una efectiva influencia sobre la administración. De esta forma, los ciudadanos políticos pueden controlar que el poder del Estado se ejerza en interés de los ciudadanos como personas privadas.

Conforme a la concepción republicana, el status de ciudadano no viene definido por ese patrón de libertades negativas de las que pueden hacer uso como personas privadas. Los derechos ciudadanos, entre los que sobresalen los derechos de participación y comunicación política, son más bien libertades positivas. No garantizan la libertad respecto de coacciones externas, sino la participación en una práctica común, cuyo ejercicio es lo que permite a los ciudadanos convertirse en aquello que quieren ser: en sujetos políticamente responsables de una comunidad de libres e iguales. En este aspecto, el proceso político no sólo no sirve al control de la actividad del Estado por ciudadanos que en el ejercicio de sus derechos privados y de sus libertades prepolíticas han alcanzado ya una autonomía previa. Tampoco cumple una función de bisagra entre el Estado y la sociedad, ya que el poder democrático del Estado no representa ningún poder originario. Ese poder procede más bien del poder comunicativamente generado en la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos, y se legitima porque, por vía de institucionalización de la libertad pública, protege esa práctica. La jurisdicción de la existencia del Estado no radica primariamente en la protección de iguales derechos subjetivos privados, sino en que garantiza un proceso inclusivo de formación de la opinión y la voluntad políticas, en el que ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de qué fines y normas redundan en interés común de todos. Con eso a los ciudadanos republicanos parece estárseles pidiendo bastante más que una mera orientación por sus intereses privados.

La polémica contra el concepto clásico de persona jurídica como portadora de derechos subjetivos, encierra en el fondo una controversia acerca del concepto mismo de derecho. Mientras que conforme a la concepción liberal, el sentido de un orden jurídico consiste en que ese orden permite decidir en cada caso particular qué derechos asisten a qué individuos, estos derechos subjetivos se deben, según la condición republicana, a un orden jurídico objetivo que posibilita, a la vez que garantiza, la integridad de una convivencia basada en la igualdad, la autonomía y el respeto recíproco. En el primer caso el orden jurídico se construye a partir de los derechos subjetivos, en el segundo se concede el primado al contenido objetivo que ese orden jurídico tiene. Ciertamente que estos conceptos dicotomizadores no cubren elcontenido intersubjetivo de derechos, que exigen el recíproco respeto de derechos y deberes en unas relaciones de reconocimiento de carácter simétrico. Pero en todo caso la concepción republicana sí resulta afín a un concepto de derecho que otorgue a la integridad del individuo y a sus libertades subjetivas el mismo peso que a la integridad de la comunidad en que los individuos puedan empezar reconociéndose recíprocamente como individuos a la vez que como miembros de esa comunidad. Ello es así pues la concepción republicana liga la legitimidad de la ley al procedimiento democrático de la génesis de esa ley, estableciendo así una conexión interna entre la práctica de la autodeterminación del pueblo y el imperio impersonal de las leyes.

El derecho de voto interpretado como libertad positiva se convierte en la tradición republicana en paradigma de los derechos en general, no sólo porque ese derecho es condición sine qua non de la autodeterminación política, sino porque en él queda claro cómo la inclusión en una comunidad de iguales depende de que los individuos estén capacitados para hacer aportaciones autónomas y para posesionarse como consideren oportuno.

Estas distintas conceptuaciones del papel de ciudadano y del derecho son expresión de un desacuerdo mucho más profundo sobre la naturaleza del proceso político. Conforme a la concepción liberal, la política es en esencia una lucha por posiciones que aseguran la capacidad de disponer de poder administrativo. El proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas en el espacio de la opinión pública y en el Parlamento viene determinado por la competencia de actores colectivos que actúan estratégicamente, con el fin de conservar sus posiciones de poder o de hacerse con tales posiciones. El éxito se mide por el asentimiento de los ciudadanos a personas y a programas, cuantificado por el número de votos obtenidos en las elecciones. Con sus votos los electores expresan sus preferencias. Sus decisiones de voto tienen la misma estructura que los actos de elección de quienes participan en un mercado orientándose a obtener el mayor beneficio posible. Esos votos representan algo así como una licencia para una carrera por posiciones de poder que los partidos políticos se disputan, adoptando asimismo una actitud de orientación al éxito. El input de votos y el output de poder responden al mismo modelo de acción estratégica; "A diferencia de la deliberación, la interacción estratégica tiene por fin la coordinación. En último análisis, lo que exige de la gente es no considerar otro interés que el propio de cada uno".

Conforme a la concepción republicana, la formación de la opinión y de la voluntad común en el espacio público y en el Parlamento no obedece a las estructuras de los procesos de mercado, sino que tiene sus propias estructuras específicas, a saber, las estructuras de una comunicación pública orientada al entendimiento. El paradigma de la política en el sentido de una práctica de la autodeterminación ciudadana no es el mercado, sino que tiene sus propias estructuras de una comunicación pública orientada al entendimiento. El paradigma de la política en el sentido de una práctica de la autodeterminación ciudadana no es el mercado sino el diálogo: "una concepción dialógica entiende la política como un proceso de razón y no exclusivamente de voluntad; de persuasión y no exclusivamente de poder; dirigido hacia la consecución de un acuerdo relativo a una forma buena o justa, o por lo menos aceptable, de ordenar aquellos aspectos de la vida que se refiere a las relaciones sociales de las personas y a la naturaleza social de las personas". Desde este punto de vista, entre el poder comunicativo que, en forma de opiniones mayoritarias discursivamente formadas, surge de la comunicación política, y el poder administrativo, del que dispone el aparato estatal, se da una diferencia estructural. También los partidos, que luchan por acceder a las posiciones estatales de poder, se ven en cierto modo en la necesidad de someterse al estilo deliberativo y al sentido específicode los discursos políticos. Precisamente por eso, la disputa de opiniones sostenida en el terreno de la política tiene fuerza legitimadora no sólo en el sentido de una autorización para pasar a la lucha por posiciones de poder, sino que ese discurso político, que se desarrolla sin solución de continuidad, tiene también la capacidad de ligar la forma de ejercer el dominio político. El poder administrativo sólo puede emplearse sobre la base de las políticas, y dentro de los límites de las leyes que surgen del proceso democrático.

II

Hasta aquí la comparación entre los dos modelos de democracia de hoy, sobre todo en Estados Unidos, domina la discusión entre los llamados "comunitaristas" y los llamados "liberales". El modelo republicano tiene ventajas y desventajas. La ventaja la veo en que se atiene al sentido demócrata-radical de un autoorganización de la sociedad mediante ciudadanos unidos comunicativamente, y no sólo hace derivar los fines colectivos de un "deal" entre

intereses privados contrapuestos. La desventaja la veo en que es demasiado idealista y en que hace depender el proceso democrático de las virtudes de ciudadanos orientados al bien común. Pero la política no se compone sólo, y ni siquiera primariamente, de cuestiones relativas a la autocomprensión ética de los grupos sociales. El error consiste en un estrechamiento ético de los discursos políticos.

Ciertamente los discursos de autoentendimiento, en los que quienes participan en ellos tratan de aclararse acerca de cómo entenderse a sí mismos como miembros de una determinada nación, como miembros de un municipio o de un Estado, como habitantes de una determinada región, etcétera, acerca de qué tradiciones proseguir, de cómo tratarse mutuamente, de cómo tratar a la minorías y a los grupos marginales, acerca de en qué tipo de sociedad quieren vivir, constituyen una parte muy importante de la política. Pero en situaciones de pluralismo cultural y social, tras las metas políticamente relevantes se esconden a menudo intereses y orientaciones valorativas que de ningún modo pueden considerarse constitutivos de la identidad de la comunidad en conjunto, es decir, del conjunto de una forma de vida intersubjetivamente compartida. Estos intereses y orientaciones valorativas que entran en conflicto, sin perspectivas de alcanzar un consenso, han menester de un equilibrio o compromiso que no puede alcanzarse mediante discursos éticos, aun cuando los resultados se sujetasen a la reserva de no transgredir valores básicos de una cultura sobre los que hay consenso.

Esta ponderación y equilibrio de intereses se efectúa en forma de compromisos entre partidos que se apoyan en potenciales de poder y en potenciales de sanción. Las negociaciones de este tipo presuponen, ciertamente, disponibilidad a la cooperación, es decir, la voluntad de, respetando las reglas de juego, llegar a resultados que puedan ser aceptados por todas las partes, aunque sea por razones distintas. Pero la obtención de compromisos no se efectúa en forma de un discurso racional que neutralice el poder y excluya la acción estratégica. Ello no obstante, la "fairness" de los compromisos se mide por condiciones y procedimientos que, por su parte, han menester de una justificación racional (normativa) desde el punto de vista de si son justas o no. A diferencia de las cuestiones éticas, las cuestiones de justicia no están referidas de por sí a un determinado colectivo, pues, para ser legítimo, el derecho políticamente establecido tiene al menos que guardar conformidad con principios morales que pretenden validez general por encima de una comunidad jurídica concreta.

El concepto de política deliberativa sólo cobra una referencia empírica cuando tenemos en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que puede formarse una voluntad común, no sólo por vía de un autoentendimiento ético, sino también mediante ponderación y equilibrio de intereses y mediante compromisos, mediante elección racional de los medios con vistas a un fin, justificaciones morales y comprobaciones de que se es jurídicamente coherente. Así, esos dos tipos de política que Michelman opone en términos típico-ideales, pueden compenetrarse y complementarse de forma racional. La política dialógica y la política instrumental pueden entrelazarse en el medio que representan las deliberaciones, si están suficientemente institucionalizadas las correspondientes formas de comunicación. Por tanto, todo viene a girar en torno a las condiciones de comunicación y a los procedimientos que otorgan a la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad política su fuerza legitimadora. El tercer modelo de democracia, que yo quisiera proponer, se apoya precisamente en las condiciones de comunicación bajo las que el proceso político puede tener a su favor la presunción de generar resultados racionales porque se efectúa en toda su extensión en el modo y estilo de la política deliberativa.

Si convertimos el concepto procedimental de política deliberativa en el núcleo normativo de una teoría de la democracia, resultan diferencias tanto respecto de la concepción republicana del Estado como una comunidad ética, como

respecto de la concepción liberal del Estado como protector de una sociedad centrada en la economía. En la comparación de los tres modelos, parte de la dimensión de la política que nos ha ocupado hasta ahora, a saber: del proceso de formación democrática de la opinión y la voluntad común, que se traduce en elecciones generales y en resoluciones parlamentarias. Conforme a la concepción liberal, ese proceso tiene lugar en forma de compromisos entre intereses. Conforme a la concepción republicana, en cambio, la formación democrática de la voluntad común se efectúa en forma de una autocomprensión ética; conforme a este modelo, la deliberación, en lo que a su contenido se refiere, puede apoyarse en un consenso de fondo entre los ciudadanos que se basa en la común pertenencia a una misma cultura y que se renueva en los rituales en que se hace memoria de algo así como de un acto de fundación republicana. La teoría del discurso toma elementos de ambas partes y los integra en el concepto de una procedimiento ideal para la delibaración y la toma de resoluciones. Este procedimiento democrático establece una interna conexión entre negociaciones, discurso de autoentendimiento discursos relativos a cuestiones de justicia, y sirve de base a la presunción de que bajo tales condiciones se obtienen resultados racionales o "fair". Con ello, la razón práctica efectúa, por así decir, una operación de repliegue desde la idea de derechos universales del hombre (liberalismo) o desde la eticidad concreta de una determinada comunidad (comunitarismo) para quedar situada ahora en aquellas reglas de discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento y, por tanto, en última instancia, de la propia estructura de la comunicación lingüística.

Con estas descripciones estructurales del proceso democrático quedan dispuestos los hitos para una conceptuación normativa del Estado y la Sociedad. Se supone simplemente una administración pública del tipo de la que se formó a principios del mundo moderno con el sistema de Estados europeos y se desarrolló mediante entrelazamiento funcional con la economía capitalista. Según la concepción republicana, la formación de la opinión y la voluntad políticas de los ciudadanos constituye el medio a través del cual se organiza la sociedad como un todo estructurado políticamente. La sociedad se centra en el Estado, pues en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos, la comunidad se torna consciente de sí como totalidad y, a través de la voluntad colectiva de los ciudadanos, opera sobre sí misma. La democracia es sinónimo de autoorganización política de la sociedad. Resultado de ello es una comprensión de la política polémicamente dirigida contra el aparato estatal. En los escritos políticos de Hannah Arendt puede verse bien la dirección de choque de la argumentación republicana contra el privatismo ciudadano de una población despolitizada, y contra la creación de legitimación por parte de unos partidos emigrados al aparato estatal. Habría que revitalizar la esfera de la opinión pública política hasta el punto de que unos ciudadanos regenerados en su papel de tales pudiesen (de nuevo) apropiarse, en forma de una autoadministración descentralizada, del poder del Estado burocráticamente automatizado.

Según la concepción liberal, esta separación del aparato estatal respecto de la sociedad no puede eliminarse, sino que a lo sumo puede quedar medida por el proceso democrático. Las débiles connotaciones normativas que comporta la idea de un equilibrio de poder e intereses necesitan en todo caso del complemento que representa el Estado de Derecho. La formación democrática de la voluntad común de ciudadanos atentos sólo a su propio interés, que el modelo liberal entiende en términos minimalistas, sólo puede ser un elemento dentro de una constitución que ha de disciplinar al poder Estado mediante dispositivos de tipo normativos (cuales son los derechos fundamentales, la división de poderes y la vinculación de la administración a la ley) y que a través de la competencia entre partidos políticos, por un lado, y entre el gobierno y la oposición, por otro, ha de moverlo a tener adecuadamente

en cuenta los intereses sociales y las orientaciones valorativas de la sociedad. Esta comprensión de la política, centrada en el Estado, puede renunciar a un supuesto poco realista, a saber: el de que los ciudadanos en conjunto son capaces de acción colectiva. No se orienta por el input de una formación racional de la voluntad política, sino por el output de un éxito en el balance de rendimientos de la actividad estatal. La dirección de choque de la argumentación liberal tiene como blanco el potencial perturbador de un poder del Estado que puede estorbar y desarticular el tráfico social autónomo de las personas privadas. El eje del modelo liberal no es la autodeterminación democrática de ciudadanos deliberantes, sino la normación (en términos de Estado de derecho) de una sociedad centrada en la economía, que a través de la satisfacción de las expectativas de felicidad (siempre de carácter privado) de ciudadanos activos habría de garantizar un bien común entendido en términos apolíticos.

La teoría del discurso, que asocia al proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano, toma de ambas partes elementos y los articula de una forma distinta y nueva. Coincidiendo con el modelo republicano, concede un puesto central al proceso político de la formación de la opinión y de la voluntad común, pero sin entender como algo secundario la estructuración en términos de Estado de derecho; más bien, entiende los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta consecuente con la cuestión de cómo pueden implementarse los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático. La teoría del discurso no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes. Ya no opera con el concepto de un todo social centrado en el Estado, que pudiésemos representárnoslo como un sujeto en gran formato capaz de actuar orientándose a un fin. Tampoco localiza a ese todo en un sistema de normas constitucionales que regulen de forma inconsciente y más o menos automática el equilibrio de poder y el compromiso de intereses conforme al modelo del tráfico mercantil. Se despide sin más de las figuras de pensamiento de la filosofía de la conciencia que, en cierto modo, invitan a atribuir la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos, es decir, la práctica autónoma de los ciudadanos, a un sujeto social global o a referir el imperio anónimo de las leyes a sujetos particulares que compiten entre sí. En el primer caso, la ciudadanía, es decir, el conjunto de ciudadanos, es considerado como un actor colectivo, en el que el todo tiene su lugar de reflexión y que actúa por ese todo o representando a ese todo; en el otro, los actores particulares actúan como variables independientes en el proceso de poder, los cuales discurren de forma ciega, porque allende los actos de elección individual no puede haber decisiones colectivas tomadas de forma consciente, a no ser en un sentido simplemente metafórico. La teoría del discurso, por el contrario, cuenta con la intersubjetividad de orden superior que representan procesos de entendimiento que se efectúan en la forma institucionalizada de deliberaciones en las corporaciones parlamentarias o en la red de comunicación de los espacios públicos políticos. Estas comunicaciones exentas de sujeto, o que no cabe atribuir a ningún sujeto global, constituyen campos en los que puede tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y la voluntad acerca de temas relevantes para la sociedad global y de materias necesitadas de regulación. La formación informal de la opinión desemboca en decisiones electorales institucionalizadas y en resoluciones legislativas por las que el poder generado comuncativamente se transforma en un poder empleable en términos administrativos. Al igual que en el modelo liberal, también en la teoría del discurso se respetan los límites entre el Estado y la sociedad; pero aquí la sociedad civil, en tanto que base social de espacios públicos autónomos, se distingue tanto del sistema de acción económica como de la administración pública. Y de esta comprensión de la democracia se sigue

normativamente la exigencia de un desplazamiento del centro de gravedad en la relación entre los recursos que representan el dinero, el poder administrativo y la solidaridad, a los que las sociedades modernas recurren para satisfacer su necesidad de integración y de regulación. Las implicaciones normativas saltan a la vista: la fuerza de integración social que tiene la solidaridad, que ya no cabe extraer sólo de las fuentes de la acción comunicativa, habrían de poder desarrollarse a lo largo y ancho de espacios públicos autónomos ampliamente diversificados y de procedimientos de formación democrática de la opinión y la voluntad política, institucionalizados en términos de Estado de derecho, y habría de poder afirmarse también frente y contra los otros dos poderes, es decir, frente al dinero y al poder administrativo.

Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal

Chantal Mouffe

Mi intención en este trabajo es contribuir al proyecto investigando la crítica de Carl Schmitt a la democracia liberal. Estoy convencida de que una confrontación de su pensamiento nos permitirá reconocer –y consecuentemente estar en una mejor posición para intentar negociar- una importante paradoja que se halla inscripta en la naturaleza misma de la democracia liberal.

Democracia, homogeneidad y fronteras de ciudadanía

Quiero tomar como punto de partida la teis de que "la homogeneidad" es una condición de posibilidad de la democracia. En el prefacio de la segunda edición de *La crisis de la democracia parlamentaria* Schmitt declara: "Toda democracia real se apoya en el principio de que no solamente los iguales han de ser tratados como iguales, sino también que los desiguales no han de ser tratados como iguales. La democracia requiere, consecuentemente, en primera instancia una homogeneidad, y en segundo término –en caso de necesidad- la eliminación o erradicación de la heterogeneidad. No podría negar que, dada la evolución política posterior de su autor, esta afirmación tiene un efecto escalofriante. Considero, sin embargo, que sería poco inteligente descartar, por esta sola razón, el reclamo schmittiano de la necesidad de la homogeneidad en la democracia. En mi opinión esta provocativa tesis –según se interprete- pude forzarnos a reconocer un aspecto de la política democrática que el liberalismo tiende a eliminar.

Lo primero que tenemos que hacer es dilucidar lo que Schmitt entiende por "homogeneidad". Él afirma que la homogeneidad está inscripta en el núcleo

mismo de la concepción democrática de la igualdad, en la medida en que ésta debe ser una igualdad sutantiva. Su argumento para esto es que la democracia requiere una concepción de la igualdad como sustancia, y no se puede satisfacer con concepciones abstractas como las del liberalismo, ya que "la igualdad solamente es políticamente interesante e inestimable en tanto y en cuanto tenga sustancia y, por tal razón, conlleve al menos la posibilidad y el riesgo de la desigualdad". Según Schmitt, para poder ser tratados como iguales, los ciudadanos deben ser parte de una sustancia común.

Él rechaza, en consecuencia, la idea de que la igualdad general de la humanidad pueda servir como base para un estado, o para alguna forma de gobierno. Una idea tal de la igualdad humana –que proviene del individualismo liberal- es, según Schmitt, una forma de igualdad no política, porque carece del correlato de una posible desigualdad, de la cual toda igualdad recibe su significado específico. Ella no brinda criterio alguno para las instituciones políticas: "La igualdad de todas las personas como personas no es democracia, sino una cierta clase de liberalismo; no es una forma del estado, sino una ética y una *Weltanschauung* humanitaria individualista. La moderna democracia de masas se apoya en la confusa combinación de ambas cosas (liberalismo y democracia).

Schmitt sostiene que existe una oposición insuperable entre el individualismo liberal, con su discurso moral centrado en torno al individuo, y el ideal democrático, el cual es esencialmente político, y se orienta a crear una identidad basada en la homogeneidad. Él alega que el liberalismo niega la democracia y que la democracia niega el liberalismo, y sostiene que la democracia parlamentaria, que consiste en la articulación entre democracia y liberalismo es, por lo tanto, un régimen inviable.

En su concepción, cuando hablamos de igualdad tenemos que distinguir entre dos ideas muy diferentes: la idea liberal por un lado y la democrática por otro lado. La concepción liberal de la igualdad postula que toda persona es, como persona, automáticamente igual a cualquier otra. La concepción democrática, sin embargo, requiere la posibilidad de distinguir entre quiénes pertenecen al *demos* y quién es exterior a él; por tal razón ella no puede existir sin el necesario correlato de la desigualdad. No obstante las pretensiones liberales, una democracia de la humanidad, si ella fuera realizable, sería una pura abstracción, puesto que la igualdad solamente puede existir en esferas particulares, teniendo en cuenta sus significados específicos, ya sea como igualdad política, como igualdad económica, etc. Pero estas igualdades, específicas siempre conllevan, como sus propias condiciones de posibilidad, alguna forma de desigualdad. Es por esta razón que él concluye que una igualdad humana absoluta sería en la práctica algo carente de significado, una igualdad indiferenciada.

Al poner de relieve que el concepto democrático de igualdad es un concepto *político*, el cual conlleva por la tanto la posibilidad de una *distinción*, Schmitt obtiene un logro importante. Él tiene razón cuando dice que una democracia política no puede basarse en la generalidad de toda la humanidad, y que debe pertenecer a un pueblo en particular. Vale la pena indicar en este contexto que –contrariamente a numerosas interpretaciones tendenciosas- él nunca postuló que esta pertenencia a un pueblo pueda ser considerada solamente en términios raciales. Él insiste, por el contrario, en la multiplicidad de las formas en que puede manifestarse la homogeneidad constitutiva de un *demos* y dice que la sustancia de la igualdad "puede ser encontrada en ciertas cualidades físicas y morales, por ejemplo en la virtud cívica, la clásica democracia de la *virtus*. Al examinar esta cuestión desde un ángulo histórico puntualizó además que: "En la democracia de las sectas inglesas durante el siglo XVII la igualdad se basaba en el consenso de las convicciones religiosas. Desde el siglo XIX, en cambio, la igualdad consiste sobre todo en la pertenencia a una determinada nacionalidad particular, la homogeneidad nacional".

Está claro que lo importante para Schmitt no es la naturaleza de la similitud en la que se basa la homogeneidad. Lo que importa es la posibilidad del trazado de una línea de demarcación entre aquellos que pertenecen al *demos* –y por lo tanto tienen iguales derechos- y aquellos que, en la esfera política, no pueden tener los mismos derechos porque no son parte del *demos*. Esta igualdad democrática –que se expresa actualmente mediante el concepto de ciudadanía- constituye para él la base fundamental de todas las otras formas de igualdad. Es a través de su pertenencia al *demos*, y no por la participación en una idea abstracta de "humanidad", que los ciudadanos tienen garantizados iguales derechos en la democracia. Esta es la razón por la cual sostiene Schmitt que el concepto central de la democracia no es "humanidad", sino el concepto de "pueblo", y que no puede existir nunca una democracia de la humanidad. La democracia puede existir solamente en el contexto de un pueblo.

Para ilustrar su tesis indica Schmitt que, aún en los estados democráticos modernos, donde ha sido consagrada la igualdad humana universal, hay una categoría de gente que es excluida, como los extranjeros o ajenos, no habiendo por lo tanto una absoluta igualdad de las personas. Él muestra también cómo, el correlato de la igualdad entre la masa de los ciudadanos de estos estados, es en un énfasis mucho más fuerte en la homogeneidad nacional y en la línea de demarcación entre los que pertenecen al estado y aquellos que permanecen excluidos del mismo, y observa que esto es lo que era de esperar, y si no fuera así, si un estado intentara realizar la igualdad universal de los individuos en el campo político, sin preocuparse por la homogeneidad nacional, o por alguna otra forma de homogeneidad, la consecuencia entonces sería una completa devaluación de la igualdad política, y de la política misma. Esto no significaría por cierto, de ninguna manera, la desaparición de las desigualdades sustantivas.

Me parece que, por desagradable que suene a los oídos liberales, este argumento tiene que ser considerado cuidadosamente. Esto trae aparejada una importante advertencia para aquellos que creen que el proceso de la globalización está sentando las bases de una democratización a escala mundial y de la formación de una ciudadanía cosmopolita. Dichos argumentos proveen también importantes reflexiones acerca del actual dominio de la economía sobre la política. Deberíamos ser conscientes de que, sin la pertenencia a un *demos*, los ciudadanos peregrinos cosmopolitas habrían perdido, de hecho, la posibilidad de ejercer sus derechos democráticos de participar en la decisión sobre las leyes. Con sus derechos liberales de apelación, en el mejor de los casos, quedarían abandonados a las cortes transnacionales para defender sus derechos individuales cuando éstos hubieran sido violados. Lo más problable sería que una tal democracia cosmopolita, si ella fuera realizable alguna vez, no sería más que una palabra vacía para encubrir la actual desaparición de las formas democráticas de gobierno, y significaría el triunfo de la forma liberal de la racionalidad gubernamental, de los que Foucault llama *gobernamentalidad.*

La lógica democrática de la inclusión-exclusión

Al leer a Schmitt de esta manera, estoy violentando, por cierto, su propio planteamiento, ya que su principal preocupación no es la participación democrática sino la *unidad política*. Esta unidad es crucial, puesto que sin ella no puede existir el estado. Sus reflexiones sobre el tema de la democracia son (también) relevantes sin embargo, puesto que él piensa que en un estado democrático, es a través de su participación en esta unidad política, que los ciudadanos pueden ser tratados como iguales y pueden ejercer sus derechos democráticos. Conforme a las expresiones de Schmitt, la democracia consiste fundamentalmente en la identidad entre gobernantes y gobernados. Esto está ligado al principio fundamental de la unidad del *demos* y a la soberanía de su voluntad, Ahora bien, si es el pueblo el que va a gobernar, es necesario determinar (ante todo) quiénes pertenecen al pueblo. Sin ningún criterio para determinar quiénes son los portadores de los derechos democráticos jamás podría cobrar forma la voluntad del pueblo.

Podría objetarse, por supuesto, que ésta es una concepción de la democracia reñida con los puntos de vista democrático-liberales, y habrá seguramente quienes aleguen que esto no debería llarmarse democracia, sino populismo. Schmitt no era, por cierto, un demócrata en la compresión liberal del término, y sólo manifestaba desprecio frente a las restricciones impuestas a la voluntad democrática del pueblo por las instituciones liberales. Pero la cuestión que él ha puesto sobre el tapete es crucial sin embargo aún para quienes defienden las formas de la democracia liberal. Porque la lógica de la democracia implica ciertamente un momento de clausura, que es requerido por el propio proceso de la constitución del "pueblo". Esto no puede evitars incluso en un modelo democrático-liberal; a lo sumo podría negociarse de diferentes maneras, pero ello sólo es posible, en definitiva, si esa clausura y la paradoja que ella implica, son reconocidas como tales.

Al enfatizar que la identidad de una comunidad política democrática depende de la posibilidad de la demarcación de una frontera entre "nosotros" y los "otros", Schmitt quiere destacar el hecho de que la democracia conlleva siempre relaciones de inclusión-exclusión. Ésta es una visión fundamental, que los demócratas haría mal en desestimar, llevados por la aversión contra su autor. Uno de los mayores problemas del liberalismo –el cual puede hacer peligrar a la democracia- es precisamente su incapacidad para concebir una tal frontera. Como lo señala Schmitt, el concepto central del discurso liberal es el de "humanidad" –el cual, según lo puntualiza él mismo correctamente- no es un concepto político, y no se corresponde con entidad alguna en el terreno de lo político. La cuestión central de la constitución política de un "pueblo" es algo que la teoría liberal se muestra incapaz de afrontar adecuadamente debido a que la necesidad de trazar la mencionada frontera contradice su retórica universalista. Contra el énfasis liberal en la "humanidad" (o en el "hombre"), es importante subrayar que los conceptos claves dela democracia son: *demos* y *pueblo.*

Contrariamente a quienes creen en una necesaria armonía entre liberalismo y democracia, Cchmitt nos hace ver cómo ellos están en conflicto y cuál es el peligro que el dominio de la lógica liberal puede traer aparejado para el ejercicio de la democracia. Sin duda hay una oposición entre la "gramática" liberal de la igualdad, con sus postulados universalistas y su referencia a la "humanidad", y la práctica de la igualdad democrática, la cual requiere el momento político de la discriminación entre "nosotros" y los "otros". Yo creo, de todos modos, que Schmitt se equivoca al presentar este conflicto como una contradicción destinada a conducir a la democracia liberal a su autodestrucción. Podemos aceptar perfectamente sus puntos de vista sin acordar con las conclusiones a las que él arriba. Yo propongo reconocer la crucial diferencia entre las concepciones liberal y democrática de la igualdad, pero considerando al mismo tiempo de otra manera la articulación de las mismas y sus consecuencias. Una tal articulación puede ser vista ciertamente como el *locus* de una *tensión*, que instala una dinámica muy importante y constitutiva de la especificidad de la democracia liberal como una nueva forma política de la sociedad. Es necesario remarcar lalógica de la constitución democrática del pueblo, de la inclusión de los derechos y de la igualdad en las prácticas sociales, para subvertir con ello la tendencia al universalismo abstracto, que es inherente al discurso liberal. La articulación con la lógica liberal nos permite sin embargo poner en tela de juicio también constantemente –a través de la referencia a la "humanidad" y del uso polémico de los "derechos humanos"- las formas de exclusión que están necesariamente inscriptas en la práctica política de la instalación de los derechos (de la ciudadanía) y de la definición del "pueblo" que va a ejercer el gobierno. A pesar de la naturaleza en última instancia contradictoria de las dos lógicas, su articulación tiene entonces consecuencias muy positivas, y no hay motivo para compartir el veredicto pesimista de Schmitt con respecto a la democracia liberal. De todos modos, no deberíamos ser tampoco demasiado optimistas sobre las expectativas de esta democracia. Nunca es posible una

resolución o equilibrio final entre aquellas dos lógicas conflictivas, y solamente pueden existir negociaciones temporarias, pragmáticas, inestables y precarias de la tensión entre ambas. La política democrático-liberal consiste, de hecho, en el proceso constante de negociación y renegociación de esta paradoja constitutiva, a través de diferentes articulaciones hegemónicas.

La democracia deliberativa y sus deficiencias

Las reflexiones de Schmitt sobre el momento necesario de clausura que supone la lógica democrática, tienen importantes consecuencias también para otro debate: el debate acerca de la naturaleza del consenso que puede obtenerse en una sociedad democrático-liberal. En este debate están en juego varios asuntos que quiero examinar a continuación.

Una de las implicaciones del argumento presentado más arriba es la imposibilidad de establecer un consenso racional sin exclusión. Esto trae aparejado varios problemas para el modelo de política democrática que ha recibido recientemente bastante atención bajo el nombre de "democracia deliberativa". El objetivo de los teóricos que defienden las diferentes versiones de tal modelo es sin duda encomiable. Contra la concepción de la democracia basada en los intereses, la cual se inspira en la economía y es escéptiva con respecto a las virtudes de la participación política, ellos quieren introducir cuestiones de moralidad y de justicia en la política, y consideran a la ciudadanía democrática de una manera diferente. Sin embargo, al considerar a la razón y a la argumentación racional en vez del interés y la sumatoria de preferencias como el asunto central de la política, ellos reemplazan simplemente el modelo económico por un modelo moral y con esto pierden otra vez la especificidad de lo político. En su intento de superar las limitaciones del pluralismo de los grupos de interés, la teoría de la democracia deliberativa nos proporciona un ejemplo significativo de la tesis de Schmitt, según la cual: "el pensamiento liberal evade o ignora sistemáticamente el estado y la política, y en su lugar se mueve recurrentemente en una típica polaridad entre dos esferas heterogéneas, a saber: entre la ética y la economía, la cultura y los negocios, o la educación y la propiedad".

Ya que no puedo examinar aquí todas las diferentes versiones de la democracia deliberativa, me concentraré en el modelo desarrollado por Habermas y sus seguidores. Hay por cierto varias diferencias entre los defensores de este nuevo paradigma. Pero existen también suficientes convergencias entre ellos para afirmar que ninguno puede manejarse adecuadamente con la paradoja de la política democrática.

Según Seyla Benhabib el mayor desafío con el que se enfrenta la democracia es el de cómo reconciliar la racionalidad con la legitimidad o, para plantearlo de una manera diferente, la cuestión crucial que ella tiene que resolver es la de hacer compatible la expresión del bien comúin con la soberanía del pueblo. En esta concepción la base de la legitimidad de las instituciones democráticas deriva del hecho de que, aquellos que plantean pretensiones de poder obligatorio, lo hacen en la presunción de que sus decisiones representan un punto de vista imparcial, el cual expresa equitativamente el interés de todos por igual. Para que esta presuposición pueda satisfacerse, aquellas decisiones deben ser el resultado de un apropiado proceso de deliberación pública que se ajusta a los procedimientos del modelo habermasiano del discurso.

En su intento de fundamentar la legitimidad en la racionalidad, estos teóricos tienen que distinguir entre el mero acuerdo y el consenso racional. Esta es la razón por la que aseveran que el proceso de la discusión pública debe cumplir con las condiciones del discurso ideal. Esto establece los valores del procedimiento que son: imparcialidad e igualdad, apertura, carencia de coerción y unanimidad. La combinación de estos valores en la discusión garantiza que su resultado será legítimo, puesto oque producirá intereses generalizables, sobre los cuales todos los participantes pueden estar de acuerdo.

Los habermasianos no niegan, por supuesto, que haya obstáculos para la

realización del discurso ideal, pero estos obstáculos son concebidos como meramente empíricos y son explicados por el hecho que que es poco probable, dadas las limitaciones prácticas y empíricas de la vida social, que nosotros seamos alguna vez capaces de dejar completamente de lado nuestros intereses particulares para coincidir con nuestro propio yo racional universal. Esta es la razón por la cual la situación ideal de habla es presentada como una ideal regulativa.

Si nosotros aceptamos en cambio la concepción schmittiana de las relaciones de inclusión-exclusión, como necesariamente inscriptas en la constitución política del "pueblo" –el sujeto que se requiere para el ejercicio de la democracia- entonces tendremos que reconocer que los obstáculos para la realización de la situación ideal de habla –y para el consenso sin exclusión al que daría lugar- están inscriptos en la lógica de la propia democracia. Es claro que la deliberación pública de todos, libre y sin coacciones, sobre los temas de interés común, va en contra del requisito democrático de la delimitación de una frontera entre "nosotros" y "los otros". Podríamos decir, empleando ahora una terminología derridiana, que la propia condición de posibilidad del ejercicio de la democracia constituye simultáneamente la condición de imposibilidad de la legitimidad democrática tal como es comprendida por la teoría de la democracia deliberativa. En una sociedad democrático-liberal el consenso es –y será siempre- la expresión de una hegemonía y la cristalización de relaciones de poder. La frontera entre lo que está, y lo que no está legitimiado, tal como se establece mediante este consenso, es una frontera política, y por esta razón debería seguir siendo impugnable. El negar la existencia de un tal momento de clausura y de exclusión, y el presentar dicha frontera como dictada por la racionalidad o la moralidad, significa naturalizar lo que debiera percibirse como una articulación hegemónica contingente y temporaria del "pueblo" a través de un régimen particular de inclusión-exclusión. El resultado de una tal operación es el reificar la identidad del pueblo, reduciéndolo a una de sus múltiples formas de identificación […]

El pluralismo y sus límites

¿Cómo podría ser comprendida entonces la unidad de una sociedad pluralista, una vez que se ha descartado la opinión que la fundamenta en una mera convergencia de intereses y en un conjunto neutral de procedimientos? ¿No se está pensando en algún otro tipo de unidad incompatible con el pluralismo de las sociedades liberales? En este asunto, la respuesta de Schmitt es, por supuesto, inequívoca: en una comunidad política democrática no hay lugar para el pluralismo. La democracia requiere la existencia de un *demos* homogéneo que excluye toda posibilidad de pluralismo. Esta es la razón por la cual, según su punto de vista, hay una contradicción insuperable entre el pluralismo liberal y la democracia. El único pluralismo posible y legítimo para él es un pluralismo de estados. Schmitt rechaza la ideal lbieral de un estado mundial y afirma que el mundo político no es un universo, sino un "pluriverso". En su concepción: "debido a su propia naturaleza, la entidad política no puede ser universal en el sendido de abarcar a toda la humanidad y al mundo entero".

En *El Concepto de lo Político* –al enfocar el tipo de pluralismo defendido por la escuela pluralista de Harold Lasky y de G.D.H. Cole- argumenta Schmittr que el estado no puede ser considrado como una asociación más entre otras, como si estuviera en el mismo nivel que una iglesia o un sindicato. Contra la teoría liberal, que pretende transformar al estado en una asociación voluntaria mediante la teoría del contrato social, él nos insta a reconocer que la entidad política es algo diferente y más decisivo. Negar esto equivale a negar lo político: "Solametne cuando no ha sido comprendida o tomada en consideración la esencia de lo político es posible situar a la asociación política de manera pluralista en el mismo nivel que las asociaciones religiosas, culturales, económicas, u otras, y permitir que entre en competencia con ellas."

Algunos años más tarde, en su importante artículo "Ética del Estado y

Estado Pluralista", al discutir nuevametne con Lasky y Cole, hace notar que la actualidad de la teoría pluralista de estos autores proviene del hecho de que ella se corresponde con las condiciones empíricas existentes en la mayoría de las sociedades industriales. La situación corriente es tal que: "el estado aparece de hecho como ampliamente dependiente de los grupos sociales, en algunos casos como sacrificado para, y en otros como resultado de sus negociaciones, en todos los casos como un objeto de compromiso entre los poderosos grupos sociales y económicos, un agregado de factores heterogéneos, partidos políticos, monopolios, sindicatos, iglesias, etc". De esta manera debilitado, el estado se convierte en una suerte de banco de compenaciones, en un árbitro entre facciones en pugna.

Hay que decir que Schmitt no siempre ve en la existencia de partidos como absolutamente incompatible con un estado ético. En el mismo artículo parece incluso proclive a admitir por lo menos la posibildad de cierta forma de pluralismo que no niega la unidad del estado. Pero luego rechaza enseguida esa posibilidad, declarando que llevaría inevitablemente al tipo de pluralismo que disuelve finalmente la unidad política.

El falso dilema de Schmitt

Pienso que Schmitt está en lo correcto al enfatizar las deficiencias del tipo de pluralismo que niega la especificidad de la asociación política, y estoy de acuerdo con su aseveración de que es necesario suprimir tal pluralismo para que el pueblo se pueda constituir políticamente. Pero no creo que esto nos deba obligar a negar la posibilidad de cualquier forma de pluralismo en la asociación política. La teoría liberal ha sido por cierto incapaz de proveer hasta ahora de una solución convincente a este problema. Esto no significa de todos modos que dicho problema sea insoluble. Schmitt nos ha enfrentado de hecho con un falso dilema: por un lado, una unidad del pueblo que requiere expulsar toda división y antagonismo fuera del *demos* –el exterior que se necesista si se quiere constituir la unidad; por otro lado, si algunas formas de división dentro del *demos* son consideradas legítimas, esto llevará inexorablemente a aquella clase de pluralismo que niega la unidad política y la existencia misma del pueblo. Como la puntualiza Jean-François Kervégan: "para Schmitt, o bien el estado impone su ordenamiento y su racionalidad a una sociedad civil caracterizada por el pluralismo, la competición y el desorden o, como es el caso en la democracia liberal, el pluralismo social vaciará a la entidad política de su significado y la retrotraerá a su *otro*, el estado de naturaleza.

Lo que lleva a Schmitt a formular tal dilema es su manera de considerar la unidad política. Para él la unidad del estado deber ser una unidad concreta, ya dada y, por lo tanto, estable. Esto es verdadero asimismo en cuanto a su modo de comprender la identidad del pueblo: ella tiene que existir también como algo dado. Por esta razón su distinción entre "nosotros" y "ellos" no es realmente una construcción política; sino que se trata de un simple reconocimiento de fronteras preexistenes. Mientras rechaza la concepción pluralista, Schmitt es incapaz de situarse sin embargo en un terreno completamente diferente, por cuanto mantiene una visión de la identidad política y social como algo que es también empíricamente dado (al igual que el pluralismo que él rechaza). De hecho su posición es finalmente contradictoria. Por un lado parece considerar seriamente la posibilidad de que el pluralismo pudiera dar origen a la disolución de la unidad del estado. Ahora bien, si esta disolución es una posibilidad política distintiva, ello implica también que la existencia de una tal unidad es en sí misma un hecho contingente que requiere una construcción política. Por otro lado, sin embargo, la unidad es presentada como un *factum* tan obvio que podría ignorarse la condición política de su producción. Solametne como resultado de esta estratagema puede hacer aparecer Schmitt a dicha alternativa de manera tan inexorable como él desea.

Lo que Schmitt más teme es la pérdida de los presupuestos comunes y la consecuente destrucción de la unidad polítca que él ve como un peligro inherente al pluralismo de la democracia de masas. Yo

propongo rechazar el dilema de Schmitt, reconociendo al mismo tiempo su argumento a favor de la necesidad de cierta forma de "homogeneidad" en una democracia. El problema que nosotros encaramos se convierte entonces en cómo imaginar de una manera diferente aquello a lo que Schmitt se refiere con el término"homogeneidad", a lo que yo propongo llamar más bien "comunalidad", para enfatizar la diferencia con su concepción; cómo comprender una forma de "comunalidad" suficientemente fuerte para instituir un *demos*, pero sin embargo compatible con ciertas formas de pluralismo […] La democracia liberal presupone, precisamente, como constitutivo, el reconocimiento de un intersticio vacío entre el pueblo y sus varias identificaciones. De ahí la importancia de dejar este espacio de desacuerdo siempre abierto, en vez de tratar de llenarlo mediante la institucionalización de un consenso supuestamente "racional".

Al concebir de esta manera la política democrático-liberal, estamos reconociendo la visión de Schmitt sobre la distinción entre el "nosotros" y "los otros", por cuanto esa lucha por la constitución del pueblo tiene lugar siempre dentro de un campo conflictivo, e implica la existencia de fuerzas rivales. No hay por cierto articulación hegemónica sin la determinación de una frontera, es decir, sin la definición de quíenes son "los otros". La articulación política del *demos* no podría tener lugar, y estaríamos, o bien en el terreno de una sumatoria de intereses, o en el de un proceso deliberativo que elimina el momento de la decisión. Es decir –como lo puntualiza Schmitt- estaríamos en el terreno de la economía o de la ética, pero no en el de la política.

A pesar de estas deficiencias, el cuestionamiento schmittiano del liberalismo es verdaderamente potente, revela varias debilidades de la democracia liberal y pone en primer plano su franja de ceguera. Estas deficiencias no pueden ignorarse.

Elitismo y Democracia: de Pareto a Schumpeter

Mercedes Carreras

I. la historia como cementerio de aristocracias

Aun cuando la vida y escritos de Vilfredo Pareto (1848-1923) dan testimonio global de una postura coherente en relación con la democracia, la gran variedad de connotaciones que rodean a este término precisan de un análisis más detallado, por otra parte inexistente en su obra. En 1882, a los treinta y cuatro años de edad, se presentó como candidato moderado en las elecciones por el colegio de Pistoia-Prato. De manera que su participación en el sistema ya supuso al menos cierta aceptación, pues esperaba hacer algo desde dentro. Sin embargo, la derrota electoral le dejó un recuerdo amargo, que le acompañó siempre y le predispuso a examinar más de cerca el verdadero alcance de la representación.

Ante la imposibilidad material de proceder a una democracia directa similar a la de los cantones suizos en comunidades más amplias, dotadas de otro tipo de organización, Pareto procederá al análisis de la democracia representativa, por ser ésta la más frecuente en las sociedades occidentales, si bien la mayoría de las veces se referirá a ella simplemente como democracia. La opinión de Pareto respecto a esta última es clara: por un lado, se enfrenta al hecho permanente del Gobierno de una élite que persigue sus propios intereses, aunque trata de convencer al pueblo para hacerlos coincidir con los suyos, mediante todo tipo de ideologías —derivaciones, en el lenguaje paretiano— acordes con los sentimientos presentes en la masa de electores; por otro, reconoce el peligro que entraña el desgobierno, y tampoco está por la tiranía y el uso indiscriminado de la fuerza. Sin embargo, advierte que la

democracia representativa *tout court* no existe, pues la soberanía del pueblo acaba al depositar su voto en la urna. Con todo, Pareto sigue pensando que la democracia basada en el equilibrio de poderes y en el pluralismo político sigue siendo un modelo válido a falta de otro mejor. Tampoco hay que olvidar que al final de sus días pondrá sus esperanzas en el fascismo como régimen alternativo, aunque es casi seguro, a la vista de su talante liberal, que se habría sentido profundamente desilusionado con su evolución.

Para Pareto, la fórmula «la historia es un cementerio de aristocracias» supone que la historia es una repetición indefinida del mismo fenómeno: una minoría arrebata el poder a la mayoría que domina y se erige en minoría dominante. La dominación de la mayoría por la élite es un fenómeno permanente. La idea de una sociedad sin clases, en la que no existan dominantes y dominados, es un sueño inalcanzable. Las élites no son permanentes: declinan, degeneran y mueren, unas veces con lentitud y otras con rapidez. No sólo disminuyen en cantidad, sino también en calidad, dejando lugar para la incorporación de nuevos elementos procedentes de otros estratos del agregado social y poniendo en movimiento la «circulación de las élites». Pareto no defendía un elitismo aristocrático. Fue el estudio de la historia, de las características sociológicas del hombre y de la naturaleza de las sociedades humanas lo que le llevó al convencimiento de que la oligarquía era inevitable. Por otra parte, como las élites no son permanentes, las leyes que rigen su composición y determinan su caída le resultaban de gran interés. Cabe identificar la libre circulación de élites con una tendencia democrática en su seno; la tendencia aristocrática, por el contrario, denotaría el hermetismo de esas minorías selectas. A su vez, la tendencia democrática facilita el equilibrio social y la estabilidad en el poder de las élites de gobierno.

Pareto parte del reconocimiento de la heterogeneidad social. La sociedad humana es heterogénea; hay heterogeneidad en los sistemas de valores, hay distinción jerárquica entre los individuos... Esta heterogeneidad se concreta en la definición que Pareto propone de élite funcional. Pareto tenía una visión cíclica de la historia, según la cual las formas sociales pasan a través de una serie de etapas que se repiten, una y otra vez, aproximadamente en el mismo orden. Una vez más, Pareto se siente pionero y critica a los historiadores, pues la mayoría de ellos no llega a descubrir este proceso de circulación.

Su visión de la historia como alternancia indefinida de los poderes de las élites está marcada por la oscilación entre dos tipos en la Jefatura del Gobierno: los zorros y los leones. El pensamiento político tiende a creer que el mando es una tarea que requiere personas especialmente cualificadas, de una capacidad excepcional y dotadas tanto de virtud como de inteligencia. Esta inclinación es una versión concreta de la creencia en que la mayoría de los logros humanos son obra de los grandes hombres. Tal teoría, exaltadora de las proezas de unos pocos selectos, ha ejercido una profunda influencia. En función del análisis procedente podemos afirmar que el problema estriba en determinar en qué medida las diferencias «constituyen una élite», que es algo más que una categoría en un sistema de clasificar a los hombres.

La exhibición de ejemplos históricos es un interminable despliegue de acontecimientos, cuya función es probar lo que para ellos es decisivo: que la naturaleza humana no cambia. Dado que es siempre la misma, se pueden localizar en cualquier momento hombres con capacidad para mandar y hombres que sólo quieren ser dominados. Hombres que aspiran a dominar y dominadores que los reprimen, intentan absorberlos o vacilan y terminan perdiéndose. Las claves del equilibrio social, de la estabilidad de la clase política y de la reproducción de la oligarquía burocrática se encuentran, en último término, en la estructura psicológica permanente de la naturaleza humana. La historia nos enseña, pues, que cualquier esfuerzo por cambiar la situación social es una pérdida de tiempo. En este clima de desencanto, capaz de dar al traste con cualquier ilusión de cambio cualitativo real, cabe concluir «plus ca change plus c'est la méme chose».

La caída de la vieja sociedad liberal y aristocrática de su juventud, el debilitamiento de la clase social a que pertenecía, el avance del socialismo... constituyen una serie de experiencias que Pareto trató en vano de racionalizar o de sublimar mediante una construcción intelectual. Tradujo, pues, sus conflictos y emociones en una formulación discursiva, con el fin de controlarlos. En el fondo, Pareto quiso comprender por qué la historia se desarrollaba de forma caótica y por qué la razón y el progreso eran simples ilusiones. El horror hacia esta situación, contra la que el hombre poco podía hacer, engendraba en él un cinismo que precisaba de la seguridad que otorga la violencia.

II. Heterogeneidad social y democracia representativa

La concepción paretiana de la historia como «cementerio de aristocracias» nos lleva a otra nueva afirmación: la democracia representativa es una «derivación » más. Pareto considera que esta expresión, además de ser indeterminada, encubre una serie de hechos que se propone estudiar. Por una parte, constata que «en los pueblos civilizados modernos hay una marcada tendencia a usar una forma de gobierno en la que el poder de hacer leyes corresponde en gran parte a una asamblea elegida por una parte al menos de los ciudadanos». Por otra, alega que el denominado Estado de Derecho es un mito porque carece de entidad: «... preferiría tener que describir la Quimera». Seguramente Pareto se sentía molesto por la vacuidad de la expresión y no acertaba a identificarla con la necesidad de someter el poder político a las normas jurídicas que orientan y limitan la acción de gobierno para promover y respetar los derechos y deberes de los ciudadanos, quienes se hallan a su vez obligados a cumplir dichas normas, que son sus protectoras.

Su punto de partida es, pues, la crítica del régimen parlamentario representativo y su empeño en afirmar que la soberanía pertenece al pueblo. Lejos de ser así, la soberanía está en manos de una pequeña minoría que apela a los principios democráticos sólo para dar una apariencia legítima a sus actuaciones.

Si se observa que, para mantenerse en el poder, las élites modernas utilizan menos la fuerza que la persuasión ideológica, empieza a aparecer clara una de las dimensiones del «otorgamiento del poder» al pueblo: no es otra cosa que una derivación más con fuerte carga ética y con ayuda de la cual es más eficaz la creación de consenso. La ideología democrática, la republicana, la oligárquica, la monárquica, el derecho divino de los príncipes, de la aristocracia o del pueblo no sólo no tienen el menor valor lógico-experimental, sino que son medios mediante los cuales se quiere cooperar en la producción de conformidad. Desde la perspectiva de Pareto: «Un régimen en el que el *pueblo* exprese su *voluntad* —suponiendo, no concediendo, que tenga una—. sin clientelas, intrigas ni camarillas, sólo existe como puro deseo de teóricos, pero no se observa en las realidades ni del pasado, ni del presente, ni en nuestras tierras ni en otras» *(Traite,* § 2.259).

La corrupción electoral generalizada en Italia le llevó a cuestionar la limpieza y la efectividad práctica del sistema democrático participativo. La democracia no es posible porque siempre hay una élite gobernante: todo régimen social es siempre aristocrático. Para Pareto, las teorías democráticas son derivaciones que prueban la necesidad que tiene el hombre de mitos y el tipo de ideología que generan unas formaciones sociales.

La idea de una humanidad común, implícita en el concepto de igualdad de todos los hombres, es incompatible con su clasificación en órdenes superiores e inferiores. El ideal democrático fomenta la máxima utilización de las capacidades individuales en interés de la comunidad; pero, en oposición *a* la teoría de la élite, asigna igual peso a la opinión de cada individuo con respecto al rumbo general y a la índole de las medidas políticas. Incluso cuando el correcto equilibrio entre los derechos del sufragio universal y la realidad sociológica esté asegurado, nos encontramos con dos hechos importantes: por un lado, el poder pertenece en propiedad a una élite;

por otro, el sistema representativo aparece como una mixtificación ante los imperativos de la razón de Estado y la realidad de la desigualdad social.

La diferencia fundamental entre elitistas y demócratas no se refleja únicamente en sus discrepancias sobre quién debe ser el responsable de determinar cuáles son los problemas básicos del cuerpo político, sino también, y en grado tal vez más significativo, en sus diversos enfoques de lo que constituye el interés público. Las teorías elitistas conciben esto último en términos unidimensionales: se alcanza el interés general cuando la política del Gobierno concuerda con la opinión de la élite. Clasificar las formas de gobierno con etiquetas tales como «democracias parlamentarias», «repúblicas democráticas», «democracias socialistas», «Monarquías constitucionales» y demás variantes favorece las derivaciones, pero no nos ayuda a apreciar las variaciones sustanciales en la organización de la toma de decisiones políticas en las sociedades modernas. De ahí que Pareto ofrezca su propia clasificación de los tipos de gobierno que examinamos a continuación:

Tipo I. Gobiernos que usan principalmente la fuerza material y la de los sentimientos religiosos u otros similares: se advierte un predominio de los residuos de la clase 11 (persistencia de los agregados/leones) sobre los de clase 1 (instinto de las combinaciones/zorros) y, por tanto, expertos en mantener el orden, la estabilidad y la tradición. Sin embargo, no estimulan la iniciativa económica bien porque son dados a huir de las novedades o porque obstaculizan el ascenso de los que tienen nuevas ideas al respecto. Su enriquecimiento será precario y caerán en manos de una turba armada.

Tipo II. *a)* Gobiernos que usan principalmente la inteligencia y la astucia apelando a los sentimientos: se trata de Gobiernos teocráticos, como los de los antiguos reyes de Grecia, hoy desaparecidos en Occidente, por lo que Pareto no procede a su examen.

Tipo II. *b)* Gobiernos que usan principalmente del arte y la astucia, apelando a los intereses: es un Gobierno de «especuladores», donde prevalece la clase I de residuos y la circulación de las clases selectas es rápida, pero está determinada por la capacidad de producir innovaciones económicas de los aspirantes. Pueden degenerar en Gobiernos astutos, pero débiles, derribados por la violencia interna o externa.

Es evidente que la combinación de esas formas de gobierno varía considerablemente de una sociedad a otra y de una época a otra. La historia está marcada por una serie de oscilaciones periódicas en las que la clase gobernante va de la coerción a la astucia. Sin embargo, una confianza excesiva en la fuerza o en el ingenio no da buen resultado a la larga. Ambas estrategias son antagónicas, la represión engendra sentimientos de opresión y, finalmente, provoca la rebelión. Mientras que una ingenuidad excesiva mina el poder económico y el político, pues los regímenes invierten demasiada energía en la distribución de la riqueza y descuidan el aumento de la producción. Se multiplican los grupos de presión, que nunca se sienten satisfechos, y los esfuerzos para satisfacer su demanda eventualmente conducen a la bancarrota.

La democracia, por su condición mítica, es un vehículo eficaz para el Gobierno demagógico. En manos de una élite perseverante y astuta, el poder de una ficción puede ser letal. Pareto se detiene a considerar el tema del debilitamiento de la noción de Estado en la clase dirigente como causa del debilitamiento del equilibrio de los poderes del Estado representativo. Las decisiones políticas se toman teniendo en cuenta consideraciones que deberán estar de acuerdo con los sentimientos de una colectividad particular. La fuerza centrípeta que potenciaba la concentración del poder se encuentra ahora enfrentada con una fuerza centrífuga muy poderosa. El poder central, ya sea monárquico, oligárquico o popular, como está sometido a tal fuerza, se disgrega lentamente, y la soberanía pierde poco a poco su atributo más importante: la eficacia. Y como el poder tiene horror al vacío, son los particulares y los grupos que ocupaban hasta entonces papeles secundarios los que

intentan del modo más natural conquistar las plazas vacantes. En la mayor parte de los casos se conforman con ejercer un poder de hecho, real y efectivo, aunque todavía jurídicamente inexistente. De todas estas transformaciones surgirá una nueva élite que barrerá sin piedad a la antigua y se apropiará sin escrúpulos de los resortes del poder.

Pareto se opone a las convicciones de la generación de 1848. Después de comprobar en qué se ha convertido la democracia real y cómo funcionan las instituciones representativas, concluye que nada ha cambiado y que las minorías privilegiadas dirigen siempre el juego. Aunque la élite cambie de derivación o de teoría justificativa, la realidad será la misma. Ante la imposibilidad efectiva de la democracia directa, típica de los cantones suizos, que tanto admiraba, al final de sus días Pareto no duda en reiterar la importancia de las instituciones democráticas como foro de opinión, de pluralismo político y como garantía básica de libertad.

III. Elitismo y democracia

La filosofía política moderna comenzó por una reacción frente a una forma especial de elitismo: el elitismo del *status* y el privilegio hereditarios. Ni Maquiavelo ni Hobbes pueden considerarse demócratas, pero ambos criticaron con severidad la aristocracia hereditaria. La revolución industrial y la revolución tecnológica y científica de los siglos XIX y XX transformaron las bases del poder económico y social. Henri de Saint-Simón (1760-1825) fue el primero en proclamar un nuevo elitismo y en declarar que las revoluciones democráticas del siglo xvm estaban anticuadas antes de haberse consumado. Hacía falta una nueva élite definida de acuerdo con las necesidades funcionales de la sociedad industrial. El nuevo mundo requería de las habilidades del ingeniero, el científico y el economista. Así, la democracia, con su interés por la igualdad y la participación popular, resultaba anacrónica y peligrosa. Las decisiones y las medidas a tomar eran cuestiones a determinar por los expertos y no por los grupos parlamentarios o los cómputos electorales. Mientras la democracia se rige por la hipótesis que todos pueden decidir sobre todo, la tecnocracia pretende que los llamados a decidir sean los especialistas. Saint-Simón sueña más con una sociedad corporativizada y basada en el conocimiento científico y el control tecnológico que en una sociedad burocratizada. Para eludir este argumento, los partidarios de la democracia liberal dijeron que los asuntos económicos pertenecían al ámbito de la «sociedad» y, por tanto, estaban protegidos del control político gracias a las inmunidades que salvaguardan la vida «privada».

El auge de las organizaciones industriales a gran escala, promovido por el desarrollo de las sociedades anónimas a finales del siglo XIX, puso de manifiesto la insuficiencia de la formulación democrática-liberal. Pero lo decisivo fue el descubrimiento de la burocracia, que, como respuesta a la «democracia de masas», penetraba en la estructura de la democracia y la transformaba. Autores como Michels y Weber hablaron de un sistema burocratizado regido fundamentalmente por élites. Sólo la organización podía hacer frente a la masa informe creada por la urbanización y el industrialismo. Esta línea desemboca necesariamente en el elitismo, pues equipara organización con estructura jerárquica. La consecuencia política de la visión pesimista y no igualitaria de la naturaleza humana es una aceptación de la necesidad de un gobierno autoritario o, cuando menos, de un liderazgo autoritario ejercido por una élite, a menudo sin la participación o el control de la masa. La reacción de los teóricos demócratas fue débil, probablemente porque el descubrimiento de la «ley de hierro de la oligarquía» y sus variantes se hizo a nivel sociológico. La ley de Michels, formulada sobre la base de los hechos y de la experiencia, era inevitable por ser una característica esencial de todas las sociedades humanas. Esta ley trataba del funcionamiento de los partidos políticos, sin entrar a juzgar la moralidad ni la justicia de tales sistemas. Ya sabemos que es muy propio de los elitistas el negarse a emitir cualquier comentario ético sobre los

fenómenos que describen. La mayoría admitió que la política democrática estaba dominada, en distinta medida, por las élites. Matizaban su postura al añadir que la condición suficiente de democracia se cumplía si el electorado podía elegir entre élites rivales; las élites evitaban que su poder fuera hereditario, admitían el acceso de nuevos grupos sociales y extraían su poder de coaliciones cambiantes.

En *La transformación de la democracia* Pareto nos explica de nuevo que los hombres luchan por el poder y que para conservarlo inventan expresiones tales como «socialismo», «capitalismo» o «democracia»... Anuncia la llegada de «tiempos nuevos» en los que, sobre las ruinas de la democracia, se alzará la nueva estructura alimentada por una nueva fe. La nueva situación ofrecerá una nueva fisosofía: antidemocrática, antiprogresista... Se producirá una restauración del principio de la responsabilidad civil y de la libertad individual. La democracia queda como una meta irrealizable, como el mal menor. El dominio de una élite es inevitable: se trata, pues, de tener la mejor de las élites posibles: la antigua aristocracia liberal. Pareto no puede soportar el peso del aparato burocrático estatal e intenta conjugar una defensa exacerbada de la libertad con un ataque a la democracia. ¿Cuál sería entonces el régimen político preferido por Vilfredo Pareto? Respondería muy bien al régimen de «garantía o defensa jurídica» propugnado por Gaetano Mosca (1858-1941). El principio de la protección jurídica es un criterio para discernir las formas de gobierno buenas de las malas al examinar los «mecanismos sociales que regulan la disciplina del sentido moral» (28). «Sentido moral» se refiere al freno espontáneo o provocado de los sentimientos egoístas, pues ninguna sociedad puede sobrevivir sin preocuparse de formar, alimentar y conservar el sentido moral en la mayor parte de sus componentes.

Dado que no todas las formas de organización política consiguen instituir una eficaz protección jurídica, las formas mejores o menos malas son aquellas en las que el sistema de la defensa jurídica alcanza con mayor aproximación el propio fin, que consiste en proteger al grupo social de los efectos destructivos de los comportamientos extraviados. El mejor sistema de protección jurídica es el que se funda sobre la presencia efectiva del mayor número de fuerzas sociales contrapuestas. Donde predomina una sola fuerza política las inclinaciones egoístas de la clase política terminan por predominar y dar origen a una de las tantas formas de regímenes despóticos. En él se ha conseguido la defensa de las libertades individuales gracias a un perfecto equilibrio político y social. Puede alcanzarse mientras se logre llevar al poder a una élite compuesta por individuos que no defiendan los intereses particulares de un grupo social concreto, sino que piensen en términos del bien común y que establezcan un gobierno basado en el respeto a la ley. Mosca empezó con duras críticas a los regímenes democráticos representativos, pero a lo largo de su vida llegó al convencimiento de que, a pesar de sus defectos, eran los mejores que la historia había conocido. Este punto de vista es extrapolable a Pareto, quien, en el fondo, veía en la democracia la solución menos mala. Si todo régimen es oligárquico, la oligarquía «plutodemocrática» tiene la ventaja de estar dividida y, por tanto, limitada en sus posibilidades de acción. Las élites democráticas son las menos peligrosas porque respetan la libertad de los individuos.

Pareto creía que la iniciativa individual era el mecanismo económico más favorable para aumentar la riqueza. Se muestra liberal en economía, aunque aceptaba las intervenciones del Estado para agilizar el funcionamiento del mercado. En el plano político, su pensamiento se decanta por un régimen de carácter autoritario, pero moderado en su conducta, donde los gobernantes pueden adoptar decisiones pero no pretenden resolverlo todo ni imponer a los gobernados lo que deben pensar y creer. Seguramente Pareto habría apoyado un Gobierno liberal, desde el punto de vista económico y científico. Pretende reducir al mínimo el dominio inevitable del hombre sobre el hombre. A su juicio, lo mejor sería dejar actuar a los mecanismos

del mercado en un Estado lo bastante fuerte para imponer respeto a las libertades.

Robert Michels (1876-1936) también participa de la valoración escéptica del fenómeno democrático en la misma línea que Pareto. El concepto de democracia sufrirá una sutil transformación: aparece la idea de democracia como mero «método político». Su limitación a un simple acto que legitima a un conjunto de élites en competencia por ocupar los puestos más altos en la jerarquía del Estado conduce, en definitiva, a la «tecnificación» de la democracia.

En relación con este conjunto de ideas destacan las aportaciones de Joseph A. Schumpeter (1883-1950), quien desaconsejó la utilidad de estudiar el capitalismo en términos de equilibrio. El capitalismo se mantiene gracias a los desequilibrios, a las crisis cíclicas y a las concentraciones de monopolios. Ocurre, sin embargo, que la audacia y el espíritu competitivo ya no mueven a los capitalistas demasiado escépticos para ganar, ahorrar e invertir; en lo sucesivo buscarán la seguridad. De manera que el capitalismo hacía inevitable la llegada del socialismo. Así, distingue entre la democracia como «ideal absoluto o valor supremo» de la democracia como realidad histórica.

Según Schumpeter, la democracia como ideal constituye un símbolo de todo lo que un hombre se toma en serio, de todo cuanto ama en su patria, mientras que la democracia como realidad histórica consiste en un método político entendido como el «sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad». Esto es así porque, «salvo en el caso de una democracia directa, el pueblo como tal no puede nunca gobernar ni regir realmente». «Más allá de la democracia 'directa' hay una infinita riqueza de formas posibles en las que el 'pueblo' puede tomar parte de los negocios del Gobierno o influir o intervenir a los que efectivamente gobiernan», y, por tanto, sigue Schumpeter, aunque el pueblo no gobierna nunca *de fado*, podemos siempre hacerlo gobernar por definición.

«Normalmente, las grandes cuestiones políticas comparten su lugar, en la economía espiritual del ciudadano típico, con aquellos intereses de las horas de asueto que no han alcanzado el rango de aficiones y con los temas de conversaciones irresponsables. Estas cosas parecen aquí fuera de lugar...; el ciudadano, en el fondo, tiene la impresión de moverse en un mundo imaginario... El ciudadano es miembro de una comisión incapaz de funcionar: la comisión constituida por toda la nación, y por ello es por lo que invierte menos esfuerzo disciplinado en dominar un problema político que en resolver una partida de *bridge*».

Así es como llega Schumpeter a una definición de democracia basada en el concepto de competencia por la dirección política: «El método democrático es aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo». Por tanto, el principio democrático significa exclusivamente que el liderazgo, que la dirección, «las riendas del Gobierno deben ser entregadas a los individuos o equipos que disponen de un apoyo electoral más poderoso que los demás que entran en competencia». Dicho de otro modo: la democracia se caracteriza por un tipo de relación particular entre la élite y la masa. Para Schumpeter, tanto la composición de la élite como su nivel de apertura constituyen cuestiones secundarias siempre que se de un grado mínimo de circulación posible. Hay democracia, pues, cuando las élites pueden entrar en competición para alcanzar el poder político y luchan entre ellas para alcanzarlo. Democracia no significa gobierno efectivo del pueblo. «La democracia significa tan sólo que el pueblo está dispuesto a aceptar o a rechazar a los hombres que han de gobernarle. Pero como el pueblo puede decidir esto también por medios no democráticos en absoluto, hemos tenido que estrechar nuestra definición añadiendo otro criterio identificador del método democrático, a saber: la libre competencia

entre los pretendientes al caudillaje por el voto del electorado».

La democracia queda así reducida a un pluralismo partidista, donde cada partido se procura sus élites, que aseguran la dirección de la sociedad a través de la competencia, con unas cualidades y una eficacia que la masa no posee. Procede, pues, una conciliación entre elitismo y democracia. Schumpeter sabe que hay una relación directa entre el crecimiento del capitalismo y el de la democracia. Ello le lleva a plantearse si la democracia está llamada a desaparecer junto con el orden capitalista donde se viene desarrollando. Es posible, pero Schumpeter está igualmente convencido que, «a primera vista, el socialismo no tiene una solución notoria que ofrecer para el problema resuelto en otras formas de sociedad por la existencia de una clase política nutrida de tradiciones estables. Ya he dicho anteriormente que en el socialismo existirá el político profesional. Puede desarrollarse una casta política acerca de cuya cualidad sería ocioso especular». Aunque Schumpeter sigue una línea de razonamiento distinta a la de Pareto, sus conclusiones no difieren sustancialmente. En definitiva, capitalismo y socialismo pueden vivir con un sistema democrático, que no consiste en el gobierno del pueblo, sino más bien en el gobierno de las élites, en mutua competencia, para obtener la legitimidad de gobernar al pueblo en una dirección u otra. De manera que las elecciones competitivas producen democracia, toda vez que los políticos que pretenden ser elegidos están igualmente condicionados por la reacción del electorado ante sus decisiones. Este método competitivo de búsqueda de líderes se inicia con la existencia de una pluralidad de élites en competencia en el mercado electoral, cuyo poder ostenta el pueblo, quien hará valer la responsabilidad de los futuros gobernantes. Surge, pues, un tipo de sociedad democrática donde las minorías selectas se forman con elementos que proceden de los diferentes estratos sociales sobre la base del mérito individual. La combinación entre la igualdad de oportunidades y la rivalidad política es la versión sociológica del liberalismo económico. Por esto se explica que Pareto fuera con coherencia un liberal en economía y un elitista en política.

Lo cierto es que la mayoría de los teóricos de la élite formularon sus teorías pensando en un ámbito democrático, pese a que sus orientaciones son muy diversas: crítica general a la democracia representativa considerada como fraude (Pareto, Mosca, Michels); crítica de sus defectos o limitaciones en un país concreto (Wright Mills, en EE. UU.); apología de un sistema establecido como expresión de una democracia real, no utópica o rousseauniana (Robert Dahl); crítica por contraste de los regímenes comunistas (Raymond Aron)... Ello hace que a menudo muchos de los problemas que plantean estos autores carezcan una veces de vigencia y otras de relevancia en un sistema político no democrático. Por ejemplo, resultaría curioso discutir sobre la autenticidad del sufragio o sobre la formación de oligarquías en el seno de los partidos políticos en un país donde éstos estuvieran prohibidos y perseguidos y en el que no hubiera verdaderas elecciones. Así, la élite política se identifica en gran medida con la élite estatal: alta burocracia civil y militar, altos cargos del partido... Por tanto, el sistema de elección de las élites políticas es lo que viene a diferenciar los regímenes democráticos de los que no lo son. En este último caso, las élites son designadas desde la jerarquía, no elegidas.

Tanto las instituciones como la ideología, la conducta y el poder político encuentran un lugar en las controversias que giran en torno a las élites. Los elitistas han logrado que los filósofos políticos reconsideren el *status* de determinados valores comúnmente asociados a la democracia, tales como la igualdad y la libertad. Así han impulsado la revisión de la democracia misma, de manera que incluso los contrarios a la teoría del elitismo no han podido ignorarla.

Democracia como sistema, democracia como ideología

Pelayo García Sierra

Las democracias no pueden considerarse resultados de una decisión democrática (como pretenden, en el fondo, las teorías del pacto social). La sociedad que se constituye como democracia debe estar ya constituida anteriormente como sociedad; y en su origen, una *sociedad humana* estaría más cerca de la tiranía o de la aristocracia que de la democracia (tampoco una sociedad primitiva puede considerarse teísta, sin que por ello pueda ser llamada atea). Obviamente, esto no significa que la democracia, no por no ser originaria, tenga menos dignidad porque, si así fuera, el salvaje sería más digno siempre que el hombre civilizado. Pero tampoco por ello puede ser considerada la democracia, como la situación a través de la cual la humanidad ha alcanzado su realización suprema, el «fin de la historia». Quienes proclaman: «todos los demócratas condenamos este atentado terrorista», parece que quieren sugerir que la razón formal desde la cual se condenan esos atentados terroristas es la de «demócratas». ¿Acaso un aristócrata no condenaría también el terrorismo? ¿Acaso no se condenan los actos terroristas en las sociedades organizadas como «dictaduras del proletariado»?

Damos por supuesto que la democracia es un sistema político con múltiples variantes «realmente existentes». Pero la democracia es también un «sistema de ideologías», es decir, de ideas confusas, por no decir erróneas, que figuran como contenidos de una falsa conciencia, vinculada a los intereses de determinados grupos o clases sociales, en tanto se enfrentan mutuamente de un modo más o menos explícito. Vamos a presentar dos consideraciones previas que sirvan de referencia de lo que entendemos por «realidad» en el momento de hablar de las democracias como nombre de realidades existentes en el mundo político efectivo.

Primera consideración. La democracia, en cuanto término que se refiere a alguna entidad real, dice ante todo, una *forma* (o un tipo de formas), entre otras (u otros), según las cuales (los cuales) puede estar organizada una sociedad política. Por tanto, «democracia», en cuanto realidad, no en cuanto mero contenido ideológico, es una forma (una categoría) política, a la manera como la circunferencia es una forma (una categoría) geométrica. Esta afirmación puede parecer trivial o tautológica, en sí misma considerada; pero no lo es de hecho en el momento en que advertimos, por ejemplo, el uso, muy frecuente en el lenguaje cotidiano, de la distinción entre una «democracia política» y una «democracia económica».

Una confusión que revela una gran confusión de conceptos, como lo revelaría la distinción entre una «circunferencia geométrica» y una «circunferencia física». La confusión tiene, sin embargo, un fundamento: que las formas (políticas, geométricas) no «flotan» en sí mismas, como si estuviesen separadas o desprendidas de los materiales a los cuales con-forman. La circunferencia es siempre geométrica, sólo que está siempre «encarnada» o vinculada a un material corpóreo (a un «redondel»); por tanto, si la expresión «circunferencia geométrica» significa algo en la realidad existente, es sólo por su capacidad de «encarnarse» en materiales corpóreos (mármol, madera, metal...) o, más propiamente, estos materiales *primogenéricos,* en tanto puedan conceptuarse como conformados circularmente, serán circunferencias geométricas, realizadas en determinada materia corpórea, sin que sea legítimo oponer la circunferencia geométrica a la circunferencia física, como se opone la circunferencia de metal a la circunferencia de madera. La forma democrática de una sociedad política está también siempre vinculada a «materiales sociales» (antrópicos) más o menos precisos, dentro de una gran diversidad; y esta diversidad de materiales tendrá mucho que ver con la propia variabilidad de la «forma

democrática» en su sentido genérico, y ello sin necesidad de considerar a la diversidad de los materiales como la fuente misma de las variedades formales específicas, que es lo que probablemente pensó Aristóteles: «Hay dos causas de que las democracias sean varias; en primer lugar... que los pueblos son distintos (uno es un pueblo de agricultores, otro es un pueblo de artesanos, o de jornaleros, y si el primero se añade al segundo, o el tercero a los otros dos, la democracia no sólo resulta diferente, porque se hace mejor o peor, sino porque deja de ser la misma». No tendrá, por tanto, por qué «decirse de la misma manera» la democracia referida a una sociedad de pequeño tamaño, que permita un tipo de democracia asamblearia o directa, y la referida a un tipo de sociedad de gran tamaño, que obligue a una democracia representativa, con partidos políticos (al menos hasta que no esté dotada de tecnologías que hagan posible la intervención directa de los ciudadanos y la computación rápida de votos). Ni será igual una «democracia burguesa» (como la de Estados Unidos de Norteamérica) que una «democracia popular» (como la de la Cuba actual), o una «democracia cristiana» que una «democracia islámica».

A veces, podemos inferir profundas diferencias, entre las democracias realmente existentes, en función de instituciones que muchos teóricos tenderán a interpretar como «accidentales»: instituciones tales como la lotería o como la monarquía dinástica. Pero no tendrá por qué ser igual la forma democrática de una democracia con loterías multimillonarias (podríamos hablar aquí de «democracias calvinistas secularizadas») que la forma democrática de una democracia sin esa institución; ni será lo mismo una democracia coronada que una democracia republicana. Dicho de otro modo: la expresión, de uso tan frecuente, «democracia formal» (que sugiere la presencia de una «forma pura», que por otra parte suele considerarse insuficiente cuando se la opone a una «democracia participativa») es sólo expresión de un pseudoconcepto, porque la *forma pura* no puede siquiera ser pensada como existente. No existen, por tanto, democracias formales, y las realidades que con esa expresión denotan (elecciones cada cuatro años entre listas cerradas y bloqueadas, abstención rondando el cincuenta por ciento, &c.) están constituidas por un material social mucho más preciso de lo que, en un principio, algunos quisieran reconocer.

Segunda consideración. Es preciso llamar la atención sobre un modo de usar el adjetivo democrático como calificativo de sujetos no políticos, con intención exaltativa o ponderativa; porque esta intención arrastra una idea formal de democracia, en cuanto forma que por sí misma, y separada de la materia política, está sirviendo como justificación de la exaltación o ponderación de referencia. Así ocurre en expresiones tales como «ciencia democrática», «cristianismo democrático», «fútbol (o golf) democráticos», «agricultura democrática». Estas expresiones, y otras similares, son, según lo dicho, vacuas, y suponen una extensión oblicua o meramente metonímica, por denominación extrínseca, del adjetivo «democrático», que propiamente sólo puede aplicarse a un sustantivo incluido en la categoría política («parlamento democrático», «ejército democrático» o incluso «presupuestos democráticos»).

Ni siquiera podemos aplicar internamente el adjetivo «democrático» a instituciones o construcciones de cualquier tipo que, aun cuando *genéticamente* hayan sido originadas en una sociedad democrática, carezcan de *estructura* política: a veces porque se trata de instituciones políticamente neutras (la cloración del agua de los ríos, llevada a cabo por una administración democrática, no puede ser considerada democrática salvo por denominación extrínseca); a veces, porque se trata de instituciones sospechosamente democráticas (como es el caso de la lotería nacional) y a veces porque sus resultados son antidemocráticos, bien sea porque alteran las proporciones materiales exigidas para el funcionamiento del régimen democrático cualquiera (como sería el caso del Parlamento que por mayoría absoluta aprobase una Constitución según la cual las elecciones consecutivas de representantes deban estar distante en cincuenta años) o bien porque implican la incorporación a la sociedad democrática de instituciones

formalmente aristocráticas (el caso de la monarquía hereditaria incrustada en una constitución democrática), o incluso porque conculcan, a partir de un cierto límite, los principios mismos de la democracia (como ocurre con las «dictaduras comisariales» que no hayan fijado plazos breves y precisos al dictador).

En general, estos modos de utilización del adjetivo «democrático», como calificativo intencional de determinadas realidades sociales o culturales, arrastra la confusión permanente entre un plano subjetivo, intencional o genético (el plano del *finis operantis*) y un plano objetivo o estructural (el plano del *finis operis*); y estos planos no siempre son convergentes. El mero reconocimiento de la conveniencia de tribunales de garantías constitucionales prueba la posibilidad de que una mayoría parlamentaria adopte acuerdos contradictorios con el sistema democrático de referencia. Es cierto que tampoco un tribunal constitucional puede garantizar de modo incontrovertible el contenido democrático de lo que él haya aceptado o rechazado, sino a lo sumo, la «coherencia» del sistema en sus desarrollos con sus principios (sin que podamos olvidar que la coherencia no es una cualidad democrática, como parece que lo olvidan tantos políticos de nuestros días: también una oligarquía puede ser coherente).

El hecho de que una resolución haya sido adoptada por mayoría absoluta de la asamblea o por un referéndum acreditado, no convierte tal resolución en una resolución democrática, *porque no es tanto por su origen (por sus causas), sino por sus contenidos o por sus resultados (por sus efectos) por lo que una resolución puede ser considerada democrática.* Una resolución democrática por el origen puede conducir, por sus contenidos, a situaciones difíciles para la democracia (por ejemplo, en el caso límite, la aprobación de un «acto de suicidio» democrático, o simplemente la aprobación de unos presupuestos que influyan selectivamente en un sector determinado del cuerpo electoral). Y no sólo porque incida en resultados formalmente políticos, por ejemplo caso de la dictadura comisarial (aprobada por una gran mayoría parlamentaria), sino simplemente porque incide, por la materia, en la propia sociedad política (como sería el caso de una decisión, fundada en principios metafísicos, relativa a la esterilización de todas las mujeres en nombre de un «principio feminista» que buscase la eliminación de las diferencias de sexo).

Cuando decimos, en resolución, que la democracia no es sólo una ideología, queremos decirlo en un sentido análogo a cuando afirmamos que el número tres no es tampoco una ideología, sino una entidad dotada de realidad aritmética *(terciogenérica);* pero, al mismo tiempo, queremos subrayar la circunstancia de que las realidades democráticas, las «democracias realmente existentes», están siempre acompañadas de nebulosas ideológicas, desde las cuales suelen ser pensadas según modos que llamamos *nematológicos*

También en torno al número tres se han condensado espesas nebulosas ideológicas o mitológicas del calibre de las «trinidades indoeuropeas» (Júpiter, Marte, Quirino) o de la propia trinidad cristiana (Padre, Hijo, Espíritu Santo); pero también trinidades más abstractas, no prosopopéyicas, tales como las que constituyen la ideología oriental y antigua de las tres clases sociales, o la medieval de las tres virtudes teologales (Fe, Esperanza, Caridad) o la de los tres Reinos de la Naturaleza viviente (Vegetal, Animal, Hominal) o la doctrina, con fuertes componentes ideológicos, de los tres axiomas newtonianos (Inercia, Fuerza, Acción recíproca) o la de los tres principios revolucionarios (Igualdad, Libertad, Fraternidad). Sin hablar de los tres poderes políticos bien diferenciados que, según un consenso casi unánime, constituyen el «triple fundamento» de la propia sociedad democrática organizada como Estado de Derecho: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial.

Filósofos para una nueva democracia

Braulio García Jaén

Ocho pensadores occidentales reflexionan sobre el arrinconamiento de la soberanía popular en los regímenes parlamentarios actuales

¿Tiene algún sentido hoy en día considerarse demócrata? La editorial francesa La Fabrique decidió plantear esa pregunta a ocho filósofos europeos y norteamericanos, dando por supuesto que la democracia era una de esas palabras (una realidad, por tanto) que goza hoy de un amplio consenso, al menos en Occidente. El resultado es un libro, recién traducido al español bajo el título Democracia en suspenso (Casus Belli), que desmiente radicalmente ese presupuesto: no sólo prueba que no está claro qué es eso que llamamos "democracia", sino que sus mejores páginas aclaran también que ese desacuerdo, precisamente, es lo más democrático que hay. "No creo que exista consenso alguno, salvo el que pasa por dividir la noción misma", responde el francés Jacques Rancière.

El mismo Rancière ya publicó hace cinco años un libro, El odio a la democracia (Amorrortu), para señalar que buena parte del discurso dominante, al contrario de lo que ocurría antes de la caída del muro de Berlín, "donde había claramente democracia por un lado y totalitarismo por el otro", desconfía ahora de la misma democracia de la que se reclama. Para muchos intelectuales, "en todo el arco político, desde la derecha hasta la extrema izquierda", insiste Rancière ahora, la democracia es sólo "el reino del individuo formateado como consumidor".

Una palabra y dos cosas

Democracia en suspenso sirve para enfocar (¡para sospechar!) mejor algunos debates actuales: de la Constitución Europea a las relaciones entre las democracias occidentales y el capitalismo chino. Pero además recuerda que esa costumbre de desacreditar a una de las partes del conflicto acusándola de populista, cuando no directamente de delincuente, y de no atender a la razón y a la ley, sino a la ilimitada satisfacción de sus deseos (¿os suena, internautas?), es un reproche tan viejo como la democracia misma. Tan viejo como Platón, al menos, que el también francés Alain Badiou repite aquí: "El sujeto democrático se constituye únicamente en relación con el goce", escribe. ¿Por qué, sin embargo, esos reproches se hacen a su vez en nombre de la democracia?

"Quienes hoy debaten acerca de la democracia designan cosas distintas con esa palabra", apunta el filósofo italiano Giorgio Agamben, en un breve texto que sirve de introducción al volumen. Democracia, desde su origen ateniense, designa tanto "una técnica de gobierno" como "una forma de constitución del Estado", de ahí que cada vez que se plantea un debate de fondo el malentendido parezca inevitable. Porque cada vez más el Estado, y sus portavoces gubernamentales, sólo aceptan la discusión respecto del funcionamiento y ejercicio del poder, no de su constitución. La soberanía popular, que en sus orígenes atenienses se presentaba directa y permanentemente, se representa ahora través de las urnas, cada cuatro años.

Constitución sin pueblo

Uno de los ejemplos de ese malentendido que mejor abordan algunos de los autores es el del Tratado de Lisboa de 2007, que sirvió para reformular la Constitución Europea rechazada por franceses y holandeses dos años antes. El nuevo Tratado cambió para seguir siendo lo mismo, pero luego ya sólo fue sometido a referéndum en Irlanda. "Los instrumentos son exactamente los mismos. El orden es la única variación introducida en esa caja de herramientas", declaró por entonces uno de sus artífices, el ex presidente francés Valéry Giscard d'Estaing.

Aún así, el referéndum tuvo que repetirse, porque los irlandeses tuvieron la ocurrencia (¡tan poco democrática!) de rechazarlo. "Los irlandeses se lo deben todo a Europa, y no son conscientes de ello",

advirtió por entonces Daniel Cohn-Bendit, verde y europeísta. Los irlandeses, que ahora deben a Europa, además de "todo", un préstamo bancario de 80.000 millones de euros, lo entendieron a la segunda. Y ganó el sí.

La Constitución europea no volvió a someterse a referéndum. "Existe, por tanto, una gran desconfianza que afecta incluso a esa misma votación, pese a que ella forme parte de la definición oficial de la democracia", explica Rancière, que es el único que no responde a la pregunta de La Fabrique por escrito, sino entrevistado personalmente por el editor y escritor Eric Hazan. Y añade: "Hemos asistido asimismo al resurgir de los viejos discursos, hemos visto cómo Cohn-Bendit, en primera línea, decía que fue la democracia quien aupó a Hitler, etc...".

Aún así, Kristin Ross, una de las dos filósofas estadounidenses reunidas, extrae conclusiones positivas del proceso: "Si los votantes deciden tomarse en serio un rito anticuado en una época en que ya nadie lo hace, como Giscard se encargó de dejar claro, incluso la propia concurrencia a las urnas puede convertirse, como en este caso, en un ejemplo de ‘democracia fugitiva': la que expresa las potencialidades políticas de la gente corriente", escribe. Wendy Brown, la otra americana, subraya más bien que la elección entre un partido u otro ha acabado siendo lo mismo que comprar una marca o la de la competencia.

Para Agamben, el que ya nadie repare en ese doble sentido de la democracia, deriva en el "dominio aplastante del gobierno y de la economía sobre una soberanía popular progresivamente vaciada de sentido", al que asistimos hoy. Daniel Bensaïd, fallecido ahora hace un año en París, identifica el descarrilamiento de esa confusión con los años que siguieron a la caída del muro de Berlín. "Un ataque en toda regla lanzado contra las solidaridades y los derechos sociales, unido a una ofensiva de privatización del mundo sin precedentes, redujeron como una piel de zapa el espacio público", explica. Lo cual confirmaba el temor que ya Hannah Arendt, según Bensaïd, se había adelantado a expresar: "Que la política misma, en tanto que pluralismo conflictivo, quedara completamente borrada de la faz de la tierra en beneficio de una prosaica gestión de las cosas y los seres".

Capitalismo chino

El vínculo entre democracia y capitalismo es otro de los vectores que articulan estas reflexiones, y que a su manera interrogan también esa dualidad entre la administración de las cosas (la economía) y la discusión común (la política). Slavoj Žižek se pregunta si el ejemplo chino no desmiente la idea liberal de que el desarrollo capitalista provoca necesariamente el despegue democrático. Y lanza la hipótesis, parafraseando a Trosky, de que quizá lo que estemos viendo es que "la viciosa combinación del látigo asiático con el mercado bursátil" se está mostrando más eficaz que nuestro capitalismo liberal.

"¿Qué sucedería si dicha combinación viniera a señalar que la democracia, según la entendemos los occidentales, ha dejado ya de ser la condición y el motivo de desarrollo económico para convertirse en su obstáculo?", se cuestiona el filósofo esloveno. "¿Cómo negocias duro con tu banquero?", se preguntaba la secretaria de Estado norteamericana, Hillary Clinton, en un cable de Wikileaks, hablando de las relaciones de su país con la dictadura China.

Žižek y Badiou son quienes mejor representan, de entre los autores reunidos por Hazan, esa desconfianza de cierta izquierda hacia la democracia. De hecho, ambos defienden que la única verdadera democracia, concebida como la facultad de los pueblos de gobernarse a sí mismos, sería el (verdadero) comunismo. Y comparten además una descripción del porqué las masas siguen sin decidirse a dar el paso al frente: porque no lo saben.

"El hombre democrático no vive sino en el presente, no admite más ley que la del deseo que le pasa por la cabeza", escribe Badiou, parafraseando a Platón. "Se precisa un líder para desencadenar el entusiasmo por una causa", afirma Žižek. En medio de ambos, Rancière ironiza respecto de este tipo de planteamientos, aunque al paso del

ejemplo italiano: "Fíjese en la cantidad de estrategas políticos que hay en Italia, ¿y qué? Quien está gobernando es Berlusconi".

Minúsculas de la historia

Rancière tiene otra visión de en qué consiste el movimiento obrero y sus conquistas, a partir de su buceo en los archivos del siglo XIX: "Nunca he dejado de luchar contra la idea de necesidad histórica. [...] Lo que llamamos historia es algo tramado por unas personas que construyen una temporalidad a partir de su propia vida, de su propia experiencia", dice. De ahí también que la palabra "democracia" signifique cosas distintas en función de su contexto: "Para el intelectual medio francés, significa el reino del cliente de supermercado hundido en su sillón", denuncia Rancière, pero en Corea del Sur, donde hace 20 años existía una dictadura, la democracia "se traduce en una serie de formas espectaculares de ocupación de la calle por la gente", recuerda.

"El poder del demos no es el poder de la población ni el de su mayoría, es más bien el poder de cualquiera", sostiene Kristin Ross. Y ese es el sentido más iluminador que rescatan aquí Nancy o Rancière: "La democracia, entendida como el poder del pueblo, como el poder de aquellos que no tienen ninguna cualificación particular para ejercerlo, es la base misma sobre la que se asienta la política". Un invento griego que sigue dando mucho que hablar

El malentendido

¿De qué hablamos cuando hablamos de democracia? Una examen mínimamente atento de esta pregunta muestra que quienes debaten hoy acerca de la democracia designan cosas distintas con esa palabra: o bien designan una forma de constitución del Estado, o bien una técnica de gobierno. Por tanto, el término designa tanto la forma de legitimación del poder como las modalidades de su ejercicio". Giorgio Agamben.

¿Odiosa palabra?

"No alcanzaremos verdad alguna en el mundo en que vivimos si no dejamos a un lado la palabra 'democracia', asumiendo el riesgo de no ser demócratas y exponiéndonos en consecuencia al peligro de ser mal vistos por 'todo el mundo'". Alain Badiou.

Concepto vacío

"Puede que la actual popularidad de la democracia no sea sino el resultado de la indeterminación, incluso la vacuidad, de su sentido y su práctica: como Barack Obama, es un significante vacío en el que cada uno de nosotros podemos dar cabida a nuestros sueños y esperanzas. O quizá el capitalismo, mellizo de la democracia moderna y siendo de ambos el más robusto y astuto, ha conseguido finalmente reducir la democracia a una mera 'marca', última versión del fetichismo de la mercancía que separa la imagen del producto de su contenido". Wendy Brown.

El escándalo

"¿En qué sentido cabe decir que la democracia pueda resultar escandalosa? Precisamente en el sentido de que, para sobrevivir, debe llegar cada vez más lejos, transgredir permanentemente sus formas instituidas, zarandear el horizonte de lo universal, someter la igualdad a la prueba de la libertad". Alain Bensaïd.

Ciudadanos

"La democracia promueve y promete la libertad de la totalidad del ser humano en la igualdad de todos los seres humanos. En este sentido, la democracia moderna implica al hombre, de forma absoluta, ontológica, y no sólo al 'ciudadano'". Jean-Luc Nancy.

Demos

"El poder del 'demos' no es el poder de la población ni el de su mayoría, es más bien el poder de cualquiera. Todo el mundo tiene el mismo derecho a gobernar que a ser gobernado". Kristin Ross.

¿Estado de emergencia?

"La democracia queda subvertida como consecuencia del triunfo de su forma parlamentaria, ya que esta no sólo implica una reducción de la amplia mayoría a una condición pasiva, sino también al aumento de los privilegios del poder ejecutivo como consecuencia de la imperante lógica del estado de emergencia". Slavoj Zizek.

¿Hacia un nueva democracia? Habermas y Schmitt

Ellen Kennedy

*E*l análisis de la democracia liberal de Habermas, así como el de Kirchheimer se inicia a partir de la diferenciación lograda por Schmitt entre democracia real y democracia formal. Los puntos de referencia para su análisis de la participación democrática como medio para obtener un objetivo sustancia de autorealización, más que "un valor en sí misma" o "un fetiche político", son Weimar y Bonn. Él reconoce, como todos los participantes en el debate respecto a Weimar, es: ¿Qué es lo que constituye la "democracia"? Esto puede ser resumido, sin demasiada injusticia hacia aquellos que contribuyeron con este punto, como un debate entre concepciones sustancialistas contra concepciones positivistas. Los sustancialistas de Weimar, incluido Schmitt, sostuvieron que el empirismo se equivocaba al equiparar la democracia con los "procedimientos democráticos", y enfatizaron ante todo la libertad y la igualdad como aspectos reales y necesarios de la democracia. Los positivistas –y Habermas, identificado con justicia por Richard Thoma como un representante de esta posición- privilegiaron los aspectos formales e institucionales de las constituciones democráticas. Para Thoma, los Estados con sufragio universal y formal, en los cuales las disposiciones institucionales son conformes al modelo de las constituciones democráticas occidentales son, por definición, democráticos. Él rechazó como poco práctica la teoría de Rousseau de la democracia entendida como "comunidad de ciudadanos maduros que se autogobiernan". En los Estados modernos, la prensa y la opinión pública son agentes indispensables en la formación de la voluntad democrática. En cuanto proceso político, la democracia no tiene nada que ver con los principios ideológicos, no obstante su definición como autogobierno en el sentido sustancialista. Schmitt criticó la debilidad de la teoría de Thoma, no pudiendo esta última ni comprender la estructura de la democracia como idea, ni explicar las consecuencias sociológicas de los modernos sistemas democráticos. Esto era posible, afirmó Schmitt, sólo usando como principio analítico y normativo la afirmación de Rousseau según la cual la democracia es la identidad entre gobernantes y gobernados.

Habermas comparte esta objeción respecto de las modernas definiciones de democracia. En relación con el debate de Weimar entre sustancialistas y positivistas, él optó por los primeros. En contra de la interpretación de Thoma, él afirmó junto a Schmitt que la democracia requiere de la identidad entre gobernantes y gobernados. Esta concepción de la democracia no es obviamente, una invención de Schmitt; pero él desarrolló la importancia metodológica de éste. Mientras el liberalismo "clásico" se caracterizaba por un elemento genuinamente democrático, como forma constitucional estaba sociológicamente limitado a un período de dominio burgués.

En la época del sufragio universal, las instituciones basadas en una específica homogeneidad histórica de intereses están obligadas a caer en una serie de contradicciones cada vez màs intensas, la más importante de las cuales es la de legitimidad democrática e instituciones representativas en la constitución liberal. Los primeros trabajos de Habermas se valieron de este análisis para criticar la democracia "formal".

En su *Student und Politik* Habermas toma el análisis del desarrollo del Estado liberal en agente de bienestar colectivo (la satisfacción de las necesidades inmediatas) elaborado por Ernst Forsthoff. Y allí engloba la tesis de Schmitt según la cual los cambios estructurales implican un decaimiento de los principios de la organización política que Montesquieu habìa identificado como aspectos esenciales del Estado constitucional. Forsthoff afirmó que las funciones económicas y sociales del Estado

social interferían con el argumento fundamental de Montesquieu (y del liberalismo), según el cual el Estado y la sociedad son esferas independientes. En un comentario directo de la tesis de Forsthoff, que acepta de éste la definición del dilema contemporáneo del liberalismo, Habermas está de acuerdo con el hecho de que, desde el momento en que el Estado interviene en la sociedad "haciéndose cargo, administrando, distribuyendo", el primer principio del Estado constitucional ya no puede mantenerse. Las leyes dirigidas hacia grupos sociales concretos (típicos de la legislación social) no pueden ser generales, e incluso cuando éstas son concebidas explícitamente como "disposiciones legislativas", estas intervenciones determinan la caída de las líneas de demarcación entre "leyes" y "disposiciones legislativas" establecidas por la teoría del Estado constiticuonal.

Habermas afirma que este cambio revela la contradicción que siempre existió entre democracia y Estado liberal. Mientras el Estado consitucional burgués proclama la idea de democracia y llega a institucionalizarla dentro de ciertos límites, la democracia liberal es en realidad "una democracia de minorías basada en la jerarquía social". Sólo funcionando como autodeterminación de la humanidad la democracia es verdadera democracia; como producto o como medio técnico para un sistema de gobierno, la participación no es genuinamente democrática. Si la democracia y el gobierno democrático son tomados seriamente, el concepto empírico-pragmático se revela como un concepto vacío. Concebir la democracia como conjunto de reglas e instituciones, más que como valor sustancial, significa simplemente repetir el defecto particular de la conciencia histórica del liberalismo.

El "schmittianismo" de Habermas aquí es transparente. Con el Ëstado oprimido por crecientes iniciativas sociales y mayores responsabilidades, el Parlamento deja de ser el órgano representativo concebido por la teoría liberal y, en cambio, se transforma en un instrumento del nuevo sistema constitucional. El pueblo y el Parlamente han perdido su objetivo. Los agentes de la nueva realidad constitucional son los partidos políticos y los grupos de interés organizados. Éstos actúan a través de una nueva organización manipuladora de la opinión pública para llevar adelante los propios intereses privados en perjuicio, o directamente sirviéndose de los objetivos declarados públicamente. A pesar del principio constitucional de su división, los partidos obtienen una "verdadera unificación de poderes", y esta unión de potentes intereses se mantiene oculta en el debate de la discusión pública en el Parlamento.

Habermas considera que una combinación tal, aunque sea legal, se impone como una contradicción tan potente para los principios liberales y para la su sustancia democrática, que éstos se transforman en principios ilegítimos. La política parlamentaria trata de neutralizar la contradicción entre teoría democrática y realidad liberal, pero (siguiendo la tesis de Schmitt) él llega a la conclusión con Werner Weber de que, en las actuales circunstancias políticas, los pardidos formalizan las contradicciones sociales. Finalmente, esta formalización conduce a la desaparición de la genuina oposición política y a la "despolitización". No obstante el desarrollo de los partidos políticos de masas, la actual vida parlamentaria enfatiza "el carácter similar al juego del debate parlamentario". Los cambios estructurales de la democracia política, como el sugragio universal y los modernos partidos políticos, trabajan con el objetivo de llevar el ideal democrático aún más lejos que la realidad del Estado liberal: "Todo esto parece concretar los principios políticos del Estado constitucional liberal en una realidad de masas y, sobre la base de una competencia de organizaciones, garantizar el funcionamiento de la democracia parlamentaria en su estilo actual; parece que los tumultos sociales de la constitución burguesa han quedado atrás mediante el conflicto de clases como un fenómeno transitorio ya históricamente superado. Todo esto contribuye a aportar una apariencia objetiva que aún esconde la vieja contradicción que existió hasta las primeras fases del liberalismo, la de la idea constitucionalmente institucionalizada de la democracia, por un lado, y por el otro (la

democracia), tal como es verdaderamente ejercitada.

Habermas está de acuerdo con Schmitt en cuanto a su descripción del Parlamento como un lugar para la mera ratificación de las decisiones ya tomadas. En las condiciones de la moderna democracia, el pueblo y el Parlamento han transferido sus funciones a una burocracia que es "opaca", "autoritaria y abstracta". La opinión pública debería actuar en un sistema liberal como un control sobre el poder del gobierno y sobre los intereses privados, pero también ésta renunció a su objetivo originario. Este cambio es discutido brevemente por Habermas valiéndose del análisis de Rudiger Altmann para demostrar que la esfera pública ya "no existe", está creada. Éste es justamente el tema que analiza las implicaciones de los cambios en las estructuras sociales y en la conciencia política sugeridas por el ensayo sobre el parlamentarismo de Schmitt. Así como en el texto de Schmitt, estos cambios son tratados en los términos de su desviación de la clásica "estructura y función de la publicidad burguesa". El problema principal de la cultura liberal en la era de la democracia de masas es la creciente esfera y la decreciente autonomía de la publicidad: "El Parlamento, deliberante como medio pero también como parte del público, debería preservarla como tal; durante un período lo hizo seriamente, pero esto ya no ocurre". Tanto para Schmitt como para Habermas, el modelo clásico de publicidad nació de la noción del siglo XVI a partir de un público "iluminado"; su formulación acabada puede encontrarse en Guizot. "El gobierno de la opinión pública" (Habermas) o "los principios del parlamentarismo" (Schmitt) eran, según Guizot, discusión pública, publicidad y prensa libre. Estos elementos habrían asegurado que las leyes aprobadas habrían estado de acuerdo con la verdad y con el bien común; éstas, por sí mismas, habrían legitimado el poder del Parlamento.

Para Habermas, todas han funcionado hasta un momento dado del siglo XIX. Pero con la aparición del "liberalismo", la publicidad burguesa como creadora de la verdad le cedió el lugar el "common-sense-meliorismus". Ésta decadencia fue acompañada por cambios económicos que el Estado constitucional permitió y estabilizó. *Student und Politik* considera el Parlamento como ouna de las contradicciones del Estado liberal; *Strukturwandel* describe cómo los cambios socioeconómicos actuaron contra la vieja publicidad: la cultura y la discusión han sido comercializadas, y la prensa libre se transformó en una inversión de capitales. Con el sufragio universal, estos cambios produjeron un público de masas de "consumidores culturales" que distorsionaron las razones culturales de un público que lee. En conclusión, los principios del gobierno representativo fueron privados de su contenido: la publicidad se convirtió en *management* público; la prensa, en parte de un único sistema manipulardor; el público mismo, en "consumidores pasivos".

Si la deuda de Habermas en relación con Schmitt y con sus alumnos es explícita en los primeros trabajos, en otros es, en cambio, implícita. Las tesis de Schmitt aportan elementos teóricos al análisis de Habermas del Estado en el capitalismo tardío. El problema de la legitimación surge a partir del dilema de la democracia de masas presentado en los primeros escritos: un cambio estructural de la esfera pública, el tema clave de la teoría democrática en el sistema de Habermas, impide entonces la participación pública en el sistema político; transformó a ciudadano de sujeto a objeto de la opinión pública; el supuesto soberna, el pueblo es, en realidad, impotente. La crisis de legitimación nace de una contradicción entre los principios constitucionales y la realidad política, de la desintegración de las bases tradicionales de legitimación en el momento en el cual surgen nuevos requerimientos de legitimación. En el Estado liberal, la causa fundamental de la crisis de legitimación es metapolítica.

En los primeros tiempos de la República de Weimar, la crítica de Schmitt al parlamentarismo había dividido las instituciones y los procedimientos desde la sustancia, mientras su análisis de la constitución de Weimar había separado, del mismo modo, sus aspectos formales de los

sustanciales (legalidad y legitimación no eran principios idénticos, sino diferentes e incluso contradictorios). En el contexto de la parálisis parlamentaria, él desarrolló una teoría de la soberanía al margen de la ideología liberal del parlamentarismo y ubicó la "soberanía democrática" de Weimar en la oficina del *Reichspräsident* elegido por el pueblo. En contraste con esta interpretación, Habermas ofrece un análisis filosófico mixto en alusión a los problemas concretos de los Estados liberal-democráticos. Pero él también desarrolló un concepto de soberanía independiente de las instituciones liberales legales, y analiza el dilema del Estado liberal como un producto del pluralismo y de la poliarquìa, en los cuales poderosos intereses de la esfera privada se confrontan con la esfera pública.

Estas distinciones siguen las diferentes concepciones del bien público y de los valores políticos. Pero en algunos de sus trabajos más recientes, Habermas justifica una concepción plebiscitaria de democracia en relación con el conflicto entre legalidad y legitimación. En un artículo sobre la desobediencia civil como test para el estado constitucional democrático, trata de recuperar de la "pálida, insignificante imagen" la visión de la "soberanía hipotética" como la participación activa en la esfera pública.

El rechazo de la democracia parlamentaria y representativa a favor de varios modelos de democracia directa fue, en la Alemania moderna, una posición característica tanto de la derecha como de la izquierda. El hecho de ver cómo se repiten estas teorías demuestra cuán importante fue y cuánto lo es, todavía, el período de Weimar como fuente del pensamiento político alemán. Y es también una demostración de cuán importante fue el pensamiento de Schmitt en la elaboración de las ideas sobre la democracia en Alemania. En cuanto a la conservación de esta tradición de pensamiento político, en la Alemania aún viva, la Escuela de Frankfurt tuvo una significativa actuación.

© Extractos del libro *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt,* Prometeo libros, 2007.

El invierno de la democracia

Guy Hermet

La falta de atención al cambio político en curso desde hace treinta años no excluye la abundancia de críticas que subrayan las insuficiencias de la democracia o que incluso cuestionan sus principios fundamentales. Pero es precisamente esta referencia intangible al régimen democrático lo que confirma esta ceguera ante su agotamiento. Huelga recordar aquí los viejos debates que oponían en un rechazo muto a los defensores de la democracia formal de los liberales y a los partidarios de la democracia pretendidamente real de los revolucionarios y otros aficionados a las tiranías. Además, ya se ha hablado de los remedios preconizados por los teóricos para subsanar lo que les parecían carencias de la democracia establecida.

Así, Bernard Manin recordaba una condición previa de importancia capital: la democracia siempre se ha definido como modo de gobierno a través de sus instrumentos contingentes –casi de sus accesorios- representados por un lado por el principio de representación impuesto a los ciudadanos ordinarios, privados por eso mismo del derecho a gobernarse a sí mismos, y por otro lado, por la regla mayoritaria que hace que un simple recuento comparativo de las elecciones de los representantes determine no sólo la toma de decisiones sino, además, una especie de falsa verdad así decretada. De este modo, la delegación –convertida en obligatoria- de la soberanía popular en mandatarios autorizados en realidad a acapararla es eminentemente discutible si tomamos en consideración el principio democrático. En cuanto a la regla de la mayoría, Manin señala hasta qué punto reposa en la ficción de que su aplicación permitiría obtener una voluntad general imponible a todos, aunque tal pretensión es una falacia. No sólo la minoría subsiste siempre, pues en general

rep0resenta hasta el 49 por cien de los votos en las democtracias modernas, sino que, además, nada asegura que no tenga la razòn de su parte. De modo que esta minoría a menudo sustancial puede transformarse de un dìa para otro en una mayoría en desacuerdo con sus posiciones anteriores, aunque su viraje no quedará ratificado hasta unos años más tarde, en las siguientes elecciones.

La conclusión se impone por sí sola aunque se saque, en general, con discreción. En la práctica, el homenaje que se rinde al pueblo considerado soberano en las definiciones de la democracia o en el preámbulo de las constituciones es una fórmula de cortesís simbólica que en seguida se ve desmentida en los desarrollos efectivos de esas definiciones o esas constituciones. En lo esencial, su contenido básico descansa en artificios técnicos o en normas jurídicas que pretenden garantizar la permanencia de un modo de gobierno cuyo ejercicio no es popular.

Según Manin, la combinación del mecanismo representativo y la decisión mayoritaria en vigor en nuestras democracias no desprende más que una voluntad general ilusoria, voluntad que además es demagógica, pues su objetivo es persuadir a los electores de su capacidad para zanjar cuestiones de las que lo ignoran todo y sobre los que los animadores políticos les impiden reflexionar con seriedad. En tales circunstancias, para Manin y también para Jürgen Habermas, la única decisión mayoritira de los ciudadanos debería ser el resultado de una larga discusión abierta que, una vez liberada del monopolio del gobierno, los diputados, los partidos o los líderes de opiniòn profesionales, se desarrollaría en la sociedad ordinaria con la participación de todos aquellos que lo desearan.

Desde una perspectiva ideológica opuesta a este progresismo, se produjo también entre varios pensadores una recuperación, en general inconfesada, de las ideas del jurista conservador alemán Carl Schmitt (muchas de cuyas interpretaciones siguen siendo acertadas a pesar de la nefasta reputación que se ganó). Para Carl Schmitt y aquellos a los que parece influir de nuevo, al contrario del liberalismo universalista, refractario a cualquier forma de exclusión intelectual o social, la democracia moderna necesita forzosamente encerrarse en sí misma durante un tiempo prolongado para configurarse en una unidad política estable que posea una legitimidad inatacable. De ahí la instancia irreductible que según él separa los regímenes de gobierno anglosajones, cuyas raíces son liberales, de los europeos continentales, más autoritarios e intolerantes, que entraron en la era democrática de golpe, sin haberse impregnado de un liberalismo previo.

También van apareciendo otras críticas, en ocasiones sorprendentes. Desde que Rousseau expuso en el *Contrato social* sus teorías sobre el mecanismo ligado a su irrealizable noción de "voluntad general", la evocación del fantasmda de la tiranía democrática de la mayoría sobre las minorías se ha transformado en un tópico. Pero de eso se trata ahora, si atendemos a las observaciones a veces apropiadas y mucho más al peligro inminente de una tiranía de las minorías sobre la mayoría.

Hoy día resulta que los derechos de una multitud de grupos minoritarios prevalecen sobre los derechos, declarados no obstante universales, de todos los ciudadanos hasta el punto de contradecirlos o de hacerlos puramente virtuales. Se ve, por ejemplo, cuando se insinúa la idea de que, aunque en lo abstracto siga siendo un principio general, la libertad de expresión en materia religiosa ya no debería tener valor si se trata de ciertas confesiones o de una religión específica. Es más, la concepción multicultural de la democracia, ampliamente difundida, conduce, bajo la apariencia de la tolerancia extrema y la generosidad inmensa, a prohibir cualquier posibilidad de unión real de los "conciudadanos" y, por consiguiente, a hacer imposible la superviviencia de cualquier comunidad democrática efectiva.

Se estrangula la democracia a fuerza de querer incluir en ella a grupos que la rechazan o de pretender integrar fenómenos incompatibles con ella, como la prohibición sacralizada de salir de su propia comunidad.

Esta interpretación no es secundaria para quien aprecie el desarrollo y la perennidad de la democracia, pues destaca la disparidad irreductible que existe entre esos dos mundos y, con ello, la variedad o incluso el potencial destructivo de los propósitos de los que pretenden reunirlos en el seno de un marco político unificado en el breve plazo de una sola generación.

Marcel Gauchet ha reconsiderado desde una perspectiva más amplia esta cuestión de la relación entre minorías y mayoría en lo referente a la tambaleante lógica de la democracia representativa. Para Gauchet, el modelo clásico de soberanía delegada donde se supone que los elegidos por el pueblo lo representan de manera indivisa, como cuerpo político unificado de una nación a cuyo interés general sirven, se encuentra en vías de extinción. A su juicio, el "desvanecimiento del principio que aseguraba la superioridad metafísica de la esfera pública modifica la naturaleza de la relación de representación entre la sociedad civil y el Estado".

"El Estado […] deja de aparecer como instancia superior, lugar aparte y elevado donde se decide la existencia colectiva. Se hace realmente representativo si se entiende por ello mismo que tiende a transformarse en espacio de representación de la sociedad civil, sin más superioridad jerárquica frente a ésta ni más función de preparación histórica". Así, segùn Gauchet, estará apareciendo un nuevo modelo de representación "pluralista-identitaria-minoritaria" como respuesta a una exigencia de escenificación pública de la diversidad social, donde "lo importante para los gobernados es manifestarse, y lo importante para los gobernantes, manifestar su atención a los particularismos …".

Por lo tanto, la representación elegida pierde su significado de expresión solemne de una voluntad mayoritaria colectiva para adoptar otra función: la de marcador de identidades comunitarias fragmentadas y todas ellas minoritarias que se limita a regularlas inscribiéndolas como objetos legítimos en la esfera política. Si continúa en esta dirección, lo cual es probable, el Estado democrático, una vez privado de los cimientos antes proporcionados por el pueblo como comunidad de sus ciudadanos sólo conservará la función de controlar la puerta de acceso al reconocimiento de las nuevas identidades minoritarias admitidas como legítimas.

Sin embargo, la mayoría de los que lamentan las lagunas de la democracia, a excepción sobre todo de Marcel Gauchet, postulan paradójicamente su supervivencia indefinida. En resumen, sus críticas aspiran a confirmar su inmortalidad como si su naturaleza imperecedera cayese por su propio peso y como si esta posibilidad de infinito geriártrico constituyese un dato evidente, impermeable a la evolución del mundo de las sociedades.

Al nivel intelectual, sólo los defensores de los que se llamó la revolución conservadora se atrevieron a transgredir, aunque sin insistir demasiado al principio, esta creencia en una democracia milenaria. Al volver a las fuentes del pensamiento económico y político liberal para aplicarlo a las sociedades industriales, estaban originando lo que en Europa y en Latinoamérica se dio en llamar neoliberalismo. Hostiles a la democracia social al estilo americano contemporáneo del *New Deal de* Roosvelt, fueron economistas de renombre como Milton Friedman, Maurice Allais, Ludwig von Mises, William Rappart y Friedrich von Hayek los que fundaron a continuación en Suiza, en 1947, la Sociedad Mont Pèlerin. Para ellos, la democracia social redistributivfa, mucho más extendida en Europa que en América, menospreciaba la liberad en beneficio de una nivelación igualitaria, o sea, el empobrecimiento de todos.

Los estudios inspirados en la teorìa de la elección pública, que defienden el principio general de una sustitución de los métodos de mando legislativos o burocráticos por procedimientos menos jerárquicos extraídos de la gestión económica, desembocarían por esa misma época en una alteración radical de la noción de acción pública y política (de hecho la idea no era del todo nueva, se remontaba al menos a 1957 y a un libro de Anthony Downs con el tìtulo *Teoría econonómica de la democracia*). A partir de ese

momento, el objetivo en el plano de la práctica administrativa consistió en pasar de la era de la burocracia clásica a la de la posburocracia, basada en una nueva teoría de las organizaciones elaborada sobre todo por Michel Crozier. En definitiva, se trataba de favorecer en la administración los comportamientos dinámicos en lugar de la crispación legalista del pasado y de abolir las reglas impersonales y el centralismo de las decisiones que desviaban a los funcionarios de los objetivos de interés general que se suponía constituían su finalidad primordial. En cuanto a la práctica política al más alto nivel, la idea era convertirla a la nueva economía política, una doctrina que preconizaba la subordinación del Estado a los mecanismos del mercado y que trataba de sustituir la administración de estilo napoleónico por la gestión a la manera de las empresas privadas.

Algunos hablaron a este respecto de la llegada del "pensamiento contable" coincidiendo con el principio del término *gobernanza*, transformado en palabra fetiche el último cambio de siglo. Decir "gobernanza" en lugar de "gobierno" no sólo supone seguir un modelo o imitar un vicio del lenguaje. Pero, ¿qué relación guarda la gobernanza asó entendida con la democracia? Sólo la creada por la pretensión de conciliar los dos conceptos por parte de nuestros nuevos expertos en métodos de gobernanza. ¿Acaso ahora suele ser la gobernanza democrática la clave, aunque los que empleen la expresión en general no se preocupen de explicar por qué ese modo de gestión enigmático merece ir acompañado de un adjetivo tan decente? ¿Tiende realmente la gobernanza a enriquecer o a remozar la democracia, o simplemente le hace un homenaje que es pura formalidad? ¿O quizá es simple y llanamente lo contrario de la democracia, su antítesis, camuflada bajo atavíos ajenos a su verdadera naturaleza? ¿No sería la gobernanza democrática una especie de oxímoron, una expresión que asocia dos nociones incompatibles de modo que hace imposible el fenómeno que pretende designar?

Los enemigos de la democracia: La dictadura neoliberal

Eduardo Álvarez Puga

La democracia, como ciertas especies biológicas protegidas, está en peligro de extinción. Nuestro ecosistema político sufre un grave deterioro debido a la contaminación originada por fuerzas anónimas y poderosas. No faltará quien tache este diagnóstico de excesivamente pesimista. Abundan los cantores entusiastas de las excelencias de los nuevos tiempos que se avecinan. La verdad es que los espectaculares avances científicos han creado las condiciones idóneas para mejorar la calidad de vidad de toda la humanidad, erradicando definitivamente el hambre y la pobreza. La creencia en la democracia como el mejor de los sistemas posibles continúa siendo una vigencia social, ecuménicamente compartida. Todas las organizaciones políticas presumen de representar mejor que nadie los intereses mayoritarios de los ciudadanos y respetar las reglas fundamentales de los regímenes participativos y libres. Han daesaparecido los totalitarismos nazis y fascistas; la dictadura burocrática soviética se ha derrumbado cual frágil castillo de naipes; a los viejos dictadores ya les piden cuentas los tribunales de justicia, aunque sus actuaciones son parciales e ideológicamente interesadas. Los enemidos reales de la libertad, la igualdad y la fraternidad, pilares teóricos de la democracia liberal, permanecen agazapados en el búnker de la intolerancia, sin atreverse a confesar públicamente sus verdaderas devociones. Si dirigimos una mirada atenta y reflexiva a nuestro entorno podemos apreciar, más allá de las apariencias triunfalistas y del poder de encantamiento del escaparate consumista, cómo macro empresas, instituciones financieras y organismos internacionales, bien protegidos frente a

cualquier tipo de control democrático, van usurpando competencias tradicionalmente reservadas a los gobiernos estatales legitimados por el voto popular. El poder económico, egoísta e interesado, cabalga a su antojo en busca cada vez de mayores beneficios gracias a la explotación desconsiderada de los más débiles. El mundo de la realidad y el mundo abstracto del pensamiento giran en órbitas diferentes, a pesar de los considerables esfuerzos y apoyos económicos de los patrocinadores intelectuales del nuevo orden global.

Ante esta desconcertante situación es preciso no regatear esfuerzos mentales hasta conseguir aislarnos de la vorágine mediática que nos envuelve y manipula para detenernos a reflexionar sobre lo que sucede en nuestro entorno. El progreso de las tecnologías de la comunicación y los avances de los estudios sociológicos facilitan los engaños y el adoctrinamiento de las masas en ideologías interesada difundidas por las redes globales de comunicación. La intromisión del poder económico en las redes de la información se intensifica cada vez más. Los intelectuales al servicio del poder han realizado auténticos malabarismos circenses para complacer los deseos de los amos del universo.

La intelectualidad asalariada no es más que la inteligencia vendida al mejor postor. El recurso más burdo y frecuente utilizado por los cerebros domesticados consiste en poner apellidos a las palabras con objeto de desvirtuar su significado. Durante más de cuarenta años la dictadura española se bautizó sacramentalmente como democracia orgánica; los totalitarismos burocráticos de la Europa del este proclamaron ser la encarnación del socialismo real, el paraíso democrático de los trabajadores; a la moderna organización política concebida a imagen y semejanza de los intereses de las grandes corporaciones financieras la denominan democracia liberal, aunque la única libertad realmente defendida sea la de los económicamente más fuertes para enriquecerse sin límites. Todos los valores éticos del liberalismo clásico han sido arrollados sin clemencia. El disfrute de los derechos y las libertades en la actualidad está en relación directa con la capacidad económica de los ciudadanos. Los predicadores del pensamiento único y verdadero, del nuevo totalitarismo intelectual y económico, pretenden demostrar una simbiosis real entre democracia y mercado, capitalismo y libertad.

Los voceros entusiastas incluso llegan a anunciar la llegada de la humanidad a la tierra prometida, el fin de la historia del pensamiento político, del pluralismo ideológico. Cuando Francis Fukuyama, un modesto funcionario, estaba meditando en el Sinaí de Washington, se le apareció milagrosamente el soberano dios de todos los mercados para entregarle las tablas de la ley de la religión neoliberal con objeto de que difundiera la buena nueva entre los mortales infieles. Si bien el dios ideado por los hombres ha sido tradicionalmente conservador, en su nueva aparición se ha vuelto todavía más reaccionario e intransigente. Ya no se atreve a fustigar con látigos a los mercaderes que invaden los templos y el santuario de la democracia, sino que los sienta a su diestra. Los valores tradicionales de la democracia burguesa están siendo reemplazados por el ánimo de lucro, la competitividad y el consumismo. El Estado es considerado como la reencarnación del mismísimo Lucifer. Una riada de privatizaciones inunda espacios reservados hasta hace poco a la gestión pública. Los medios de comunicación estàn controlados en su mayor parte por el gran capital. El sistema sabe que tarde o temprano acabará domesticando a los descontentos.

Con la sola y racional herramiento del sentido común podemos llegar a descubrir y definir la naturaleza de la verdadera democracia. La definición de democracia màs sencilla, elemental y luminosa, la identifica con aquel tipo de organización política en la que el poder soberano corresponde al pueblo, quien lo puede ejercer directamente o por medio de representantes libremente elegidos y posteriormente controlados en su gestión. No existe mejor regla para medir el grado de democracia de un determinado sistema que analizar el poder real de todos y cada uno de los ciudadanos a la hora de fijar la

marcha de los negocios públicos, la renta per cápita de participación política. Quien no participa no es ciudadano, sino simple súbdito.

La soberanía de los ciudadanos es el principio inmutable y fundamental mantenido vivo a través de los tiempos, en medio de las vicisitudes y manipulaciones sufridas por el término "democracia". La titánica lucha del hombre por liberarse de las cadenas económicas y de los fanatismos axfisiantes ha encontrado la tenaz resistencia de los poderes dominantes, interesados en conservar sus privilegios contra viento y marea. Siempre el poder religioso, el poder militar y, sobre todo, el poder económico, se han esforzado con éxito por mantenere al margen del control de las mayorías. Han actuado constantemente como eficaces agentes antidemocráticos. La fe, la disciplina castrense contra supuestos enemigos exteriores y últimamente la libertad de mercado han sido las tres coartadas más utilizadas para cortar las alas al poder de los ciudadanos.

En los albores del siblo XXI nuevos imperios económicos y sociales están colonizando nuestro planeta para imponer su interesada voluntad. El obstáculo más grave para lograr la igualdad es que para el buen funcionamiento del sistema económico neoliberal resulta fundamental la existencia de una minoría acaudalada y privilegiada con recursos suficientes para crear y desarrollar actividades empresariales, y una minoría obligada a vender su fuerza de trabajo material o intelectual a precios rentables. "Mientras que la sociedad civil, es decir, de hecho el sistema económico – escribe Alain Touraine- está dominado por la desigualdad y los conflictos de intereses, la sociedad política debe ser el lugar de la igualdad, y la democracia tiene por tanto como objetivo principal asegurar la igualdad no sólo de derechos sino también de oportunidades y limitar lo más posible las desigualdades de los recursos".

Desde los inicios de la democracia liberal se pusieron trabas a la admisión generalizada del derecho a participar en las elecciones y se realizaron auténticas filigranas dialécticas en un intento desesperado de justificar esa aberración política. Se temía, con razón, que siendo mayoría social los oprimidos aprovecharan la oportunidad ofrecida en las urnas para dar un vuelco al sistema dominante. Como señala el profesor Macpherson, la tradición occidental del pensamiento político consideraba a la democracia como el gobierno de los pobres, los ignorantes y los incompetentes, por lo que, siendo los más, representaban una amenaza potencial para la civilización. Esta temida amenaza condicionó el carácter radicalmente antidemocrático de la mayoría de las corrientes ideológicas en el poder.

En la fase actual de este proceso se ha producido un cambio radical en la estrategia seguida. Hasta ahora los poderes establecidos ofrecían una resistencia numantina a la extensión de la participación ciudadana. Simplemente se preocupaban de cavar trincheras para defender su privilegiada situación económica y social. Actualmente las tendencias han pasado a la ofensiva y atacan no solamente los planteamientos progresistas sino incluso todos los pilares sobre los que se ha edificado la democracia liberal. Ya no tratan de poner a salvo el poder del dinero de cualquier veleidad democrática, sino que los poderes económicos se disponen a invadir los limitados territorios dominados actualmente por el juego político libre y participativo.

Los ideólogos neoliberales proclaman a los cuatro vientos la íntima vinculación entre democracia y mercado, ignorando deliberadamente que se trata de conceptos que se aplican a realidades totalmente diferenciadas. A parte de estas consideraciones, existe una incompatibilidad radical entre una organización económica que fomenta la desigualdad y un sistema político que tiene como columna vertebral la defensa de la igualdad entre todos los miembros de la comunidad política. El acoso y derribo a los principios y valores democráticos está alcanzando unos niveles realmente alarmantes ante la pasividad de la mayoría de los ciudadanos y la gran traición ideológica de los líderes políticos.

Democracia sin demócratas, de Marcos Roitman

Josep Pradas

El capitalismo se ha comido todos los trozos del pastel político e ideológico. A esta aplastante conclusión llegaron los comensales del celebrado banquete de las bodas entre el Este y el Oeste, a cuya luna de miel asistiremos en directo desde Pekín. Sin embargo, ni todos están invitados, ni todos los que han sido invitados van a asistir. Entre los todavía disidentes se encuentra Marcos Roitman, un insistente veterano de la crítica a la democracia del tardocapitalismo (ver su libro *Las razones de la democracia*, publicado en 1998).

Según Roitman, el capitalismo ha conseguido que la idea de democracia vayaestrechamente asociada a la necesidad de vivir en una sociedad de mercado, hasta el punto en que la práctica política se ha convertido en una práctica de mercado más, pues los gobernantes se eligen a partir de un proceso similar al de la elección de un coche o de un kilo de patatas: los discursos políticos han de competir en un mercado, o más bien mercadillo, electoral que sigue los mismos patrones que la propaganda dirigida al consumo. Por otro lado, este atractivo proceso político, pues a todos nos gusta elegir lo que vamos a comprar, sirve de anzuelo para las sociedades que aún no han desarrollado plenamente la democracia que nosotros conocemos: las masas oprimidas, cuando piden democracia, se refieren a ese régimen del cual disfrutan las masas consumistas. De este modo, parece que toda alternativa democrática al mercado queda relegada al terreno del utopismo.

Los factores ideológicos del capitalismo (publicitarios e intelectuales en el mismo bando) construyen un concepto de democracia-mercado que sea digerible y fácil de transmitir, para que ambas cosas constituyan una unidad en la representación ideológica de los ciudadanos. La práctica democrática se reduce entonces al voto y al consumo, sintetizada en el voto por *sms*, que representa ambas cosas a un tiempo y mediante el cual los españoles han tenido la histórica oportunidad de elegir democráticamente a su representante oficial en el concurso de Eurovisión. ¡Qué gran ejemplo de democracia directa! Ahora, esos mismos que han llevado el *Chiki Chiki* a la cumbre musical europea, podrán aspirar a decidir qué políticas de reinserción aplicamos a los delincuentes comunes, qué hacemos con los inmigrantes, si el horario de *Pressing Catch* puede ampliarse desde la sobremesa hasta la merienda de los niños, o si en la lucha contra el terrorismo islámico volvemos a aplicar las tesis de Felipe II, si es que saben algo de este insigne español.

Sin embargo, eso no va a ocurrir, por el momento. La práctica política sigue limitada a los profesionales, mientras que los ciudadanos sólo eligen representantes, esto es, profesionales, personas adecuadas que posiblemente saben quién fue Felipe II y que probablemente no van a cometer errores de bulto ni van a llevar la acción política por derroteros contrarios a los intereses del mercado. Este tipo de filtros sobre los posibles candidatos son más importantes incluso que los filtros aplicados sobre los votantes, hasta el punto en que la democracia hace ya mucho tiempo que admite el sufragio universal, ya que el sistema está a salvo de que desvaríos del electorado puedan combinarse con desvaríos de los candidatos políticos.

Suponemos que Roitman admitirá que la democracia popular, en ese sentido radical que no acaba de explicitarse completamente en su libro, exige que en el pueblo se haya desarrollado una cultura democrática, un sentido de la responsabilidad que, sin embargo, hoy por hoy no existe en las sociedades capitalistas contemporáneas. Es muy probable que los ejemplos que el autor menciona para ilustrar su idea de movilización popular y democrática puedan encajar de alguna manera, en ocasiones forzando los conceptos, en la idea de que hay una responsabilidad civil detrás de toda actuación política, sobre la cual se basa el

concepto de ciudadanía. Pero es ciertamente improbable que ese modelo pueda servir para entender la participación política en las sociedades del capitalismo post-industrial.

La democracia de los pobres no tiene nada que ver con la democracia de los ricos. La propuesta de Roitman de separar democracia de capitalismo puede encajar muy bien en las sociedades postcoloniales, donde las capas populares han vivido el capitalismo como una experiencia nefasta, pero las clases medias europeas, por ejemplo, no recuerdan esa misma vivencia, sencillamente porque la fase brutal del capitalismo les queda lejos. Si nos remitimos a España, la experiencia hace pensar que gracias a la maduración del capitalismo industrial y a la generación de una clase media amplia fue posible la implantación segura de una democracia superadora del régimen franquista. Pueden admitirse muchos matices a esta consideración, pero es evidente que cuando los españoles accedieron masivamente a alguna modalidad de propiedad (una vivienda, un negocio, un vehículo privado), adquirieron una suerte de responsabilidad política afín al régimen democrático y ajena a las tentaciones revolucionarias que tanto temían los políticos profesionales (pues quien posee algo no está dispuesto a ponerlo en juego fácilmente). La clase media participa de la democracia en ese sentido que no agrada a Roitman, con indiferencia cuando no con desidia, porque sabe que la democracia protege los intereses generados por el sistema capitalista, y la democracia se siente protegida en el capitalismo porque la propiedad sirve de muro frente a tentaciones revolucionarias. Advertimos que democracia y capitalismo se entienden tan bien que pretender convertir aquella en un sistema político de alta calidad ética queda en un horizonte casi utópico; es un matrimonio bien lubricado, tanto que permite hablar de democracia sin demócratas, pero donde los capitalistas son indispensables; un tren que no necesita conductor pero que lo lleva para que parezca necesario. Sólo los *neocons* admiten este alto nivel de formalidad en la democracia, y un sentido de responsabilidad social nos reclama que la democracia debe estar implicada en el desarrollo de las clases sociales, tanto en lo económico como en lo cultural (dejando a un lado si algunos sectores sociales cada vez más amplios aprovechan dignamente los recursos que el régimen destina a su desarrollo). En este punto, la reflexión de Roitman, aunque no la compartimos plenamente, nos parece necesaria como una llamada de atención sobre la perspectiva social de la democracia, sus carencias y sus excesos.

Más allá queda la cuestión de si la democracia puede a la vez afirmar la libertad personal y negar la iniciativa privada en el terreno económico, y en consecuencia, que pueda haber democracia sin capitalismo (queda fuera de discusión que puede haber capitalismo sin democracia). Que esto sea una trampa ideológica sólo puede dilucidarse en relación con el peso de las clases medias en una sociedad concreta. Sobre la base de la crítica a la supuesta trampa de la democracia capitalista, Roitman propone pensar una alternativa que eluda el mercado, con sus inconvenientes, y que asuma los valores de la democracia. En la democracia ha de haber más decisión ética y dignidad que *elección racional*. Si renuncia a lo primero, la alternativa es la revolución como medio de creación de unidades compuestas de moral y poder, realizadas en una democracia popular. Roitman no aporta más detalles al asunto. Debajo de sus palabras parece haber un poso de reivindicación por una democracia participativa, en la que el pueblo controla efectivamente a sus gobernantes

Por otro lado, moral y poder son dos componentes que raramente pueden convivir juntos durante mucho tiempo debido a las condiciones propias del ejercicio del poder: la conservación del poder obliga tarde o temprano al abandono de la moralidad, y la pervivencia en el poder da lugar a situaciones en que la moralidad supone un obstáculo. Si Salvador Allende, cuya figura merece un profundo respeto, puede encarnar esa conjunción entre moral y poder se debe a que no tuvo ocasión de ejercer el poder durante el tiempo suficiente, y hubo de defender su posición legítima bajo las balas de los enemigos del pueblo.

Pero desde Maquiavelo, por no ir más atrás, los pensadores estamos moralmente obligados a desconfiar del poder político en cualquiera de sus formas. Roitman propone una utopía democrática como horizonte, está en su derecho; pero su libro nos interesa más por su contenido crítico contra el neoliberalismo.